CLAUDE
LÉVI-STRAUSS

Elogio de la antropología

Seguido por
DIÁLOGO CON LÉVI-STRAUSS
Paul Ricoeur, Maurice Godelier,
Mikel Dufrenne, Jean-Pierre Faye y otros



En *Elogio de la antropología*, título con el que publicamos la lección inaugural adoptando el criterio de Caruso, se podrá encontrar las razones de fondo que explican el renacimiento actual de la antropología. Las relaciones entre estructuralismo e historicismo; la crítica de la explicación en el campo de las ciencias físicas como distinta de la explicación en el campo de las ciencias humanas; el estudio de los signos y de los símbolos realizado sin abandonar la realidad; la naturaleza, el significado y la función de los modelos; la relación entre subjetivo y objetivo; el problema de la invariancia, que en antropología aparece como problema «de la universalidad de la naturaleza humana»; el drama de la oposición entre sociedad primitiva e irrupción de la historia; la función de este drama en el que para Lévi-Strauss se revela la posibilidad de la permanencia, el germen de una visión no alienada de la sociedad y que obliga a la antropología «a ampliar progresivamente su objeto de estudio, hasta incluir la totalidad de las ciencias humanas»: he aquí el conjunto de problemas analizados en estas breves pero deslumbrantes páginas del autor de *El pensamiento salvaje*.



Claude Lévi-Strauss

ELOGIO DE LA ANTROPOLOGÍA

ePub r1.0

Titivillus 29.09.17

Claude Lévi-Strauss, 1965
Traducción: Carlos Rafael Giordano
Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2





ADVERTENCIA

Publicamos aquí el texto completo de la lección inaugural dictada por Claude Lévi-Strauss en el Collège de France el 5 de enero de 1960 al hacerse cargo de la cátedra de Antropología Social. Hasta hace un tiempo constituía una rareza bibliográfica ya que fue publicada originalmente en el *Annuaire* del Collège, en un tiraje muy limitado y sin circulación comercial. En 1965 la reprodujo en su versión original la revista italiana de filosofía *Aut Aut*, en un número especial dedicado al antropólogo francés (n.º 88, julio de 1965, pp. 7-41), de donde la hemos traducido.

Estas páginas, como lo señala Paolo Caruso al presentarlas en *Aut Aut*, «constituyen una excelente introducción, densa de lomas y clara en la forma expositiva, al pensamiento de Lévi-Strauss y al método estructural en antropología. Diría más. Por su profundidad y riqueza, deben ser consideradas quizás entre las más importantes del pensamiento contemporáneo; y entre las más bellas, animadas como están por una participación emotiva auténtica, que sólo el 'estilo' literario del autor logra contener sin sofocar».

En *Elogio de la antropología*, título con el que publicamos la lección inaugural adoptando el criterio de Caruso, se podrá encontrar las razones de fondo que explican el renacimiento actual de la antropología. Las relaciones entre estructuralismo e historicismo; la crítica de la explicación en el campo de las ciencias físicas como distinta de la explicación en el campo de las ciencias humanas; el estudio de los signos y de los símbolos

realizado sin abandonar la realidad; la naturaleza, el significado y la función de los modelos; la relación entre subjetivo y objetivo; el problema de la *invariancia,* que en antropología aparece como problema «de la universalidad de la naturaleza humana»; el drama de la oposición entre sociedad primitiva e *irrupción* de la historia; la función de este drama en el que para Lévi-Strauss se revela la posibilidad de la *permanencia,* el germen de una visión no alienada de la sociedad y que obliga a la antropología «a ampliar progresivamente su objeto de estudio, hasta incluir la totalidad de las ciencias humanas»: he aquí el conjunto de problemas analizados en estas breves pero deslumbrantes páginas del autor de *El pensamiento salvaje*.

CLAUDE LÉVI-STRAUSS

ELOGIO DE LA ANTROPOLOGÍA

Señor Rector

Estimados colegas

Señoras, señores:

Hace poco más de un año, en 1958, el Collège de France quiso crear en su seno una cátedra de antropología social. Esta ciencia está demasiado atenta a las formas de pensamiento que llamamos supersticiosas, cuando las encontramos entre nosotros, como para que no se nos permita rendir un homenaje liminar a la superstición. Lo propio de los mitos, que ocupan un lugar muy importante en nuestra investigación, ¿no es acaso evocar un pasado abolido y aplicarlo como una trama sobre las dimensiones del presente, para descifrar allí un sentido donde coincidan las dos fases —la histórica y la estructural— que oponga al hombre su propia realidad? Séame permitido también, en esta ocasión donde todos los caracteres del mito se encuentran para mí reunidos, proceder a su examen, buscando discernir en algunos acontecimientos pasados, el sentido —y la lección— del honor que se me concede. La fecha misma de vuestra deliberación atestigua, estimados colegas —por el caprichoso retorno de la cifra 8, ya ilustrada por la aritmética de Pitágoras, el cuadro periódico de los cuerpos químicos y la ley de simetría de las medusas—, que la creación de una cátedra de antropología social, propuesta en 1958 renueva una tradición a la cual quien les habla, aunque lo deseara, no habría podido escapar.

Cincuenta años antes de vuestra decisión inicial, *Sir* James Frazer pronunció en la Universidad de Liverpool la lección inaugural de la primera cátedra en el mundo que fue llamada de antropología social. Cincuenta años atrás de esa fecha —acaba de cumplirse un siglo— nacían en 1858 dos hombres, Franz Boas y Emile Durkheim, de quienes diré que fueron si no los fundadores al menos los maestros que edificaron, uno en Amé-

rica y otro en Francia, la antropología tal como la conocemos en la actualidad.

Es necesario que estos tres aniversarios, que estos tres nombres, sean evocados aquí. Los de Frazer y Boas me ofrecen la ocasión de testimoniar, aunque sea brevemente, todo lo que la antropología social debe al pensamiento anglo-americano y de lo que les debo personalmente, ya que mis primeros trabajos fueron concebidos y elaborados en estrecha vinculación con dicho pensamiento. Pero no debe sorprender que Durkheim ocupe un lugar preferencial en esta lección: él encarna lo esencial de lo que fue la contribución de Francia a la antropología social, aunque su centenario, celebrado con brillo en numerosos países extranjeros, haya pasado entre nosotros casi inadvertido, y no haya sido aún señalado por ninguna ceremonia oficial. ¿Cómo explicar esta injusticia hacia él, que es también una injusticia hacia nosotros mismos, sino como una consecuencia menor de este encarnizamiento que nos empuja a olvidar nuestra propia historia, a tenerla «*en horreur*» —según las palabras de Charles de Rémusat— sentimiento que expone hoy a la antropología social a perder a Durkheim, como ya perdió a Gobineau y a Demeunier?

Sin embargo, estimados colegas, algunos de entre ustedes, a quienes me unen recuerdos lejanos, no me desmentirán si recuerdo que alrededor de 1935, cuando nuestros amigos brasileños querían explicarnos las razones que los habían conducido a elegir misiones francesas para formar sus primeras universidades, citaban siempre dos nombres: primeramente el de Pasteur y después el de Durkheim.

Pero al dedicar a Durkheim, estas reflexiones lo hacemos también por otro motivo. Nadie más que Marcel Mauss hubiese sido sensible a un homenaje que se dirige a él al mismo tiempo que al maestro del cual fue alumno y más tarde continuador. De 1931 a 1932, Marcel Mauss ocupó en el Collège de France

una cátedra consagrada al estudio de la sociedad, y tan breve fue el pasaje por esta casa del malogrado Maurice Halbwachs, que se puede, sin faltar a la verdad, considerar que creando una cátedra de antropología social es la de Marcel Mauss la que habéis querido restaurar. Al menos quien les habla debe demasiado al pensamiento de Mauss para no sentirse complacido con esta idea.

La cátedra de Mauss fue llamada «Sociología» porque Mauss, quien tanto trabajó con Paul Rivet para hacer de la etnología una ciencia con pleno derecho, no lo había logrado aún en la década del 30. Pero para atestiguar el lazo existente entre nuestras disciplinas bastará recordar que en Mauss la etnología conquistó un lugar cada vez más importante. Desde 1924, proclamó que «el lugar de la sociología» estaba «en la antropología» y, salvo error, también fue Mauss quien en 1938 introdujo por primera vez las palabras «antropología social» en la terminología francesa. Hoy no las habría desautorizado.

★★★

Aun en las más audaces de sus investigaciones, Mauss no creyó nunca apartarse de la línea durkheimiana. En la actualidad nosotros percibimos mejor que él cómo, sin traicionar una fidelidad frecuentemente afirmada, supo simplificar y adecuar la doctrina de su antecesor. Esto no deja de asombrarnos por sus proporciones imponentes, su poderosa armazón lógica y por las perspectivas que abre sobre horizontes donde tanto queda aún por explorar. La misión de Mauss fue la de concluir y acomodar el prodigioso edificio surgido de la tierra al paso del demiurgo. Fue preciso exorcizar algunos fantasmas metafísicos que arrastraban todavía sus cadenas, ponerlos definitivamente al abrigo de los vientos helados de la dialéctica, del trueno del silogismo, de los relámpagos de las antinomias. Pero

Mauss inmunizó a la escuela durkheimiana contra otros peligros.

Durkheim fue probablemente el primero en introducir en las ciencias del hombre esa exigencia de especificidad que debía permitir una renovación con la que la mayor parte de ellas —en especial la lingüística—, se benefició desde principios del siglo.

A toda forma de pensamiento o de actividad humanas no se le puede hacer preguntas acerca de su naturaleza u origen antes de haber identificado y analizado los fenómenos, y de haber descubierto en qué medida las relaciones que los unen bastan para explicarlos. Es imposible discutir sobre un objeto, reconstruir la historia que le dio nacimiento, sin saber primeramente *lo que él es*; dicho de otra manera, sin haber agotado el inventario de sus determinaciones internas. Sin embargo, cuando hoy se releen *Las reglas del método sociológico,* no se puede dejar de pensar que Durkheim aplicó esos principios con cierta parcialidad: se le exigió constituir lo social como categoría independiente, pero sin tener en cuenta que esta nueva categoría comportaba, a su vez, toda suerte de especialidades, correspondientes a los diversos aspectos bajo los cuales la aprehendemos. Antes de afirmar que la lógica, el lenguaje, el derecho, el arte, la religión, son proyecciones de lo social, ¿no convenía esperar que las ciencias particulares hubiesen profundizado para cada uno de esos códigos, su modo de organización y su función diferencial, permitiendo así comprender la naturaleza de las relaciones que mantienen unas con otras?

A riesgo de ser acusado de paradójico, nos parece que en la teoría del «hecho social total» (tan a menudo celebrada después y tan mal comprendida), la noción de totalidad es menos importante que la manera muy particular en que Mauss la concibe: laminada, podríamos decir, y formada por multitud de planos distintos y entrelazados. En lugar de aparecer como un postulado, la totalidad de lo social se manifiesta en la experien-

cia: instancia privilegiada que se puede aprehender a nivel de la observación, en ocasiones bien determinadas, cuando «se pone en movimiento… la totalidad de la sociedad y de sus instituciones». Pero esta totalidad no suprime el carácter específico de los fenómenos, que siguen siendo «a la vez jurídicos, económicos, religiosos y también estéticos, morfológicos», dice Mauss en *Essai sur le don*, si bien esa totalidad consiste finalmente en la red de interrelaciones funcionales entre todos esos planos.

Esta actitud empírica de Mauss explica que haya superado tan pronto la aversión que Durkheim había comenzado a sentir respecto de las encuestas etnográficas. «Lo que cuenta —decía Mauss— es el melanesio de tal o cual isla…» Contra el teórico, el observador debe tener siempre la última palabra, y contra el observador, el indígena es lo que cuenta. Finalmente, detrás de las interpretaciones racionalizadas del indígena —que se vuelve a menudo observador y hasta teórico de su propia sociedad— se buscarán «las categorías inconscientes» que, escribía Mauss en una de sus primeras obras, son determinantes «en magia como en religión o en lingüística». Ahora bien, este análisis en profundidad iba a permitir a Mauss, sin contradecir a Durkheim (ya que debía ser sobre un nuevo plano), restablecer con las otras ciencias del hombre puentes a veces imprudentemente cortados: con la historia, ya que el etnógrafo se instala en lo particular, y también con la biología y la psicología, desde que se reconocía que los fenómenos sociales son «primero sociales, pero también al mismo tiempo y a la vez fisiológicos y psicológicos». Será necesario llevar bastante lejos el análisis para alcanzar un nivel donde, como lo dice Mauss, «cuerpo, alma, sociedad, todo se mezcla».

Esta sociología considera muy en vivo a los hombres, tal como los describen los viajeros y los etnógrafos que compartieron su existencia de manera fugaz o permanente. Los muestra comprometidos en su propio devenir histórico y alojados en un

espacio geográfico concreto. Tiene, dijo Mauss, «por principio y por fin… percibir a todo el grupo entero y su comportamiento total».

Si el descarnamiento fue uno de los peligros que acechaban a la sociología durkheimiana, Mauss la protegió con igual éxito contra otro peligro: el automatismo. Muy a menudo, después de Durkheim —y hasta en algunos que se creían exentos de su influencia doctrinal— la sociología apareció como el producto de una «*razzia*» apresuradamente hecha a expensas de la historia, de la psicología, de la lingüística, de la economía, del derecho, y de la etnografía. A los frutos de este «pillaje» la sociología se conformó con agregarle sus recetas: ante cualquier problema que se presentara se tenía la seguridad de dar una solución «sociológica» prefabricada.

Si no participamos ya de este criterio se lo debemos en gran parte a Mauss, nombre al que hay que asociar el de Malinowski. Al mismo tiempo —y sin duda ayudado el uno por el otro — mostraron, Mauss como teórico, Malinowski como experimentador, lo que podía ser el control de la prueba en las ciencias etnológicas. Fueron los primeros en comprender claramente que no bastaba con descomponer y disecar. Los hechos sociales no se reducen a fragmentos dispersos, son vividos por hombres y esta conciencia subjetiva, al igual que sus caracteres objetivos, es una forma de su realidad.

Mientras que Malinowski instituía la participación intransigente del etnógrafo en la vida y en el pensamiento indígenas, Mauss afirmaba que lo «esencial es el movimiento del todo, el aspecto viviente, el instante fugitivo en el que los hombres al igual que la sociedad toman conciencia sentimental de ellos mismos y de su situación frente a los otros». Esta síntesis empírica y subjetiva ofrece la única garantía de que el análisis previo, llevado hasta las categorías inconscientes, no han dejado escapar nada. Y, sin duda, la prueba seguirá siendo ilusoria: no

sabremos jamás si el otro, con quien no podemos ni siquiera confundirnos, opera a partir de los elementos de su existencia social una síntesis exactamente superponible a la que nosotros elaboramos. Pero no es necesario ir tan lejos, hace falta solamente —y para eso basta la convicción interna— que la síntesis, aun aproximativa, surja de la experiencia humana. Debemos asegurarnos eso, ya que estudiamos hombres; y puesto que nosotros mismos somos hombres, tenemos la posibilidad de hacerlo. La forma en que Mauss formula y resuelve el problema, en *Essai sur le don*, conduce a ver en la intersección de dos subjetividades el orden de verdad más aproximado al que las ciencias del hombre pueden acceder cuando afrontan la integridad de su objeto. No nos engañemos: todo eso que parece tan nuevo estaba implícitamente presente en Durkheim. A menudo se le reprochó haber formulado en la segunda parte de *Las formas elementales* una teoría de la religión tan vasta y tan general que parecería tornar superfluo el minucioso análisis de religiones australianas que la había precedido y —es dable pensar— preparado. La cuestión es saber si el hombre Durkheim habría podido llegar a esta teoría sin estar previamente forzado a anteponer, a las representaciones religiosas recibidas de su propia sociedad, la de los hombres en los cuales la evidencia histórica y geográfica garantizaba que fueran íntegramente «otros», no cómplices o acólitos insospechables. Así avanza el etnólogo cuando está sobre el terreno, pues —por escrupuloso y objetivo que quiera ser— no es jamás ni a él ni al otro lo que encuentra al final de su investigación. Cuanto más puede pretender, mediante la aplicación de él sobre el otro, deslindar lo que Mauss denominaba hechos de funcionamiento general, mostrando que eran más universales y tenían más realidad.

Completando así la intención durkheimiana, Mauss liberó a la antropología de la falsa oposición, introducida por pensadores como Dilthey y Spengler, entre la explicación en las ciencias

físicas y la explicación en las ciencias humanas. La indagación de las causas concluye en la asimilación de una experiencia, pero ésta es a la vez externa e interna. La famosa regla de «considerar a los hechos sociales como cosas» corresponde a la primera etapa de la investigación, a la segunda le corresponde probar. Discernimos ya la originalidad de la antropología social: consiste —en lugar de oponer la explicación causal a la comprensión— en descubrir un objeto que sea a la vez objetivamente muy lejano y subjetivamente muy concreto y cuya explicación causal pueda fundarse sobre esta comprensión, que no es, para nosotros, más que una forma suplementaria de prueba. Una noción como la de empatía nos inspira una gran desconfianza, por lo que implica de irracionalismo y de misticismo adosados. Formulando una exigencia de prueba adicional imaginamos al antropólogo más bien según el modelo del ingeniero, que concibe y construye una máquina por medio de una serie de operaciones racionales: hace falta sin embargo que funcione, la certidumbre lógica no basta. La posibilidad de ensayar sobre sí la experiencia íntima del otro no es más que uno de los medios disponibles para obtener esta última satisfacción empírica, de la que las ciencias físicas y las ciencias humanas sienten paralelamente la necesidad: menos una prueba, quizás, que una garantía.

★★★

¿Qué es pues la antropología social? En mi opinión, nadie estuvo más cerca de definirla —aunque haya sido por omisión— que Ferdinand de Saussure, cuando presentando a la lingüística como parte de una ciencia todavía por nacer, le reserva el nombre de *semiología*, y le atribuye como objeto de estudio la vida de los signos en el seno de la vida social. Saussure, por otra parte, ¿no se anticipó a lo aquí afirmado al comparar el lenguaje con la «escritura, con el alfabeto de los sordomudos, con los ritos simbólicos, con las formas de cortesía, con las señales mili-

tares, etc.»? Nadie discutirá que la antropología cuenta en su propio campo al menos con algunos de estos sistemas de signos, a los cuales se agregan muchos otros: lenguaje mítico, signos orales y gesticulares de los que se compone el ritual, reglas de matrimonio, sistema de parentesco, leyes consuetudinarias, ciertas modalidades de cambio económico. Concebimos pues la antropología como ocupándose de buena fe de ese dominio de la semiología que la lingüística no reivindica ya para sí; esperando que, al menos para ciertos sectores de ese dominio, las ciencias especiales se constituyan en el seno de la antropología.

Es necesario, sin embargo, precisar esta definición de dos maneras.

Primeramente nos apresuramos a reconocer que ciertos hechos que acaban de ser citados, pertenecen a las ciencias particulares: economía, derecho, ciencias políticas. No obstante, esas disciplinas encaran sobre todo los hechos que están más próximos a nosotros, que nos ofrecen pues un interés especial. Digamos que la antropología social los aprehende, sea en sus manifestaciones más lejanas, sea desde el ángulo de su expresión más general. Desde este último punto de vista, la antropología social no puede hacer nada útil sin colaborar estrechamente con las ciencias sociales particulares; pero éstas por su lado, no podrían pretender acceder a la generalidad sino gracias al aporte del antropólogo, el único capaz de allegarles descripciones e inventarios los más completos posibles.

La segunda dificultad es más seria, ya que puede preguntarse si todos los fenómenos por los que se interesa la antropología social ofrecen el carácter de signos. Esta dificultad se hace más clara para los problemas que estudiamos más frecuentemente. Cuando consideramos un sistema de creencias —digamos el totemismo—, una forma de organización social —clanes unilineales o matrimonio bilateral—, la pregunta que nos hacemos es: «¿qué significa todo eso?». Para responder, nos esforzamos

por *traducir* a nuestro lenguaje reglas primitivamente dadas en un lenguaje distinto.

Pero ¿ocurre lo mismo en otros aspectos de la realidad social, tales como el instrumental, las técnicas, los modos de producción y de consumo? Parecería que nos ocupásemos aquí de objetos, no de signos. Según la célebre definición de Pierce, el signo es «lo que reemplaza algo para alguien». ¿Qué reemplaza entonces a un hacha de piedra, y para quién?

La objeción vale hasta cierto punto, y explica la aversión que sienten algunos en admitir, en el campo de la antropología social, fenómenos referidos a otras ciencias como la geografía y la tecnología. El término de antropología cultural sirve, pues, para distinguir esta parte de nuestros estudios y subrayar su originalidad. Sin embargo, se sabe bien —y fue uno de los títulos de gloria de Mauss el haberlo establecido de acuerdo con Malinowski— que, sobre todo en las sociedades de las que nos ocupamos, y también en las otras, esos dominios están como impregnados de significación. En este aspecto, ya nos conciernen.

Finalmente, la intención exhaustiva que inspira nuestras investigaciones transforma ampliamente su objeto. Técnicas consideradas aisladamente pueden aparecer como un dato bruto, herencia histórica, o resultado de un compromiso entre las necesidades del hombre y las exigencias del medio. Pero cuando se las sitúa en ese inventario general de las sociedades que la antropología se esfuerza por constituir, aparecen bajo una nueva luz, ya que las imaginamos como el equivalente a otras tantas elecciones que cada sociedad parece hacer (lenguaje cómodo, que es necesario despojar de su antropomorfismo) entre aquellas de las que emergerá el cuadro. En ese sentido, se concibe que un cierto tipo de hacha de piedra pueda ser un signo: en un contexto determinado hace las veces, para el observador capaz de comprender su uso, de la herramienta diferente que otra sociedad emplearía para los mismos fines.

Entonces, hasta las técnicas más simples de cualquier sociedad primitiva revisten el carácter de un sistema analizable en los términos de un sistema más general. La manera en que ciertos elementos de ese sistema fueron conservados y otros excluidos, permite concebir el sistema local como un conjunto de elecciones significativas, compatibles o incompatibles con las otras elecciones, y que cada sociedad, o cada período de su desarrollo, se vio obligado a realizar.

★★★

Estableciendo la naturaleza simbólica de su objeto, la antropología social no pretende pues desentenderse de las *realia*. ¿Cómo hará ya que el arte, donde todo es signo, utiliza intérpretes materiales? No se puede estudiar a los dioses ignorando sus imágenes, los ritos sin analizar los objetos y las sustancias que fabrica o maneja el oficiante, las reglas sociales independientemente de las cosas que les corresponden. La antropología social no se atrinchera en una parte del dominio de la etnología, no separa cultura material y cultura espiritual. En la perspectiva que le es propia —y que nos será preciso situar— les concede el mismo interés. Los hombres se comunican por medio de símbolos y de signos; para la antropología, que es una conversación del hombre con el hombre, todo es símbolo y signo que se ubica como intermediario entre dos sujetos.

Por esta diferencia respecto a los objetos y a las técnicas, como también por la certidumbre de obrar sobre significaciones, nuestra concepción de la antropología social nos aleja sensiblemente de Radcliffe-Brown, quien hasta su muerte, ocurrida en 1955, hizo mucho por dar autonomía a nuestras investigaciones.

Según el punto de vista siempre maravillosamente límpido del maestro inglés, la antropología social sería una ciencia inductiva que —como las otras ciencias de este tipo— observa

hechos, formula hipótesis y las somete al control de la experiencia, para descubrir las leyes generales de la naturaleza y de la sociedad. Se separa pues de la etnología, que se esfuerza por reconstruir el pasado de las sociedades primitivas, pero con medios y con métodos tan precarios que no puede aportar ninguna enseñanza a la antropología social. En la época en que fue formulada, hacia 1920, esta concepción —inspirada en la distinción durkheimiana entre *circumfusa y praeterita*— marcó una reacción provechosa a los abusos de la escuela difusionista. Pero después, «la historia conjetural» —como decía Radcliffe-Brown un poco peyorativamente— perfeccionó y afinó sus métodos gracias especialmente a los registros estratigráficos, a la introducción de la estadística en arqueología, al análisis del polen, al empleo del carbono 14 y, sobre todo, gracias a la colaboración cada vez más estrecha que se instaura entre los sociólogos y los etnólogos por una parte, los arqueólogos y los prehistoriadores por otra. Podemos preguntarnos si la desconfianza de Radcliffe-Brown hacia las reconstrucciones históricas no corresponde a una etapa del desarrollo científico que será bien pronto superada.

Por el contrario, muchos entre nosotros mantienen acerca del porvenir de la antropología social puntos de vista más modestos que los alentados por las grandes ambiciones de Radcliffe-Brown. Ellos conciben a la antropología social no según el modelo de las ciencias inductivas, tal como se las concebía en el siglo XIX, sino más bien a la manera de una sistemática, cuyo objeto es identificar y hacer inventarios de tipos, analizar sus partes constitutivas y establecer correlaciones entre ellos. Sin ese trabajo preliminar —del que no podemos silenciar que fue apenas abordado— el método comparativo preconizado por Radcliffe-Brown corre el riesgo de tambalear: o bien los datos que se proponen comparar son tan cercanos, por la geografía o por la historia, que no se está nunca seguro de haberse ocupado

de fenómenos distintos; o son demasiado heterogéneos y la confrontación resulta ilegítima, porque se reúnen cosas que no se pueden comparar.

Hasta estos últimos años se admitía que las instituciones aristocráticas de la Polinesia eran hechos de reciente introducción, que databan apenas de algunos siglos y debidos a pequeños grupos de conquistadores venidos de otras partes. Pero he aquí que la medida de la radioactividad residual de vestigios orgánicos provenientes de la Melanesia y de la Polinesia, revela que la distancia entre las fechas de ocupación de las dos regiones es menor de lo que se suponía. Al mismo tiempo, las concepciones sobre la naturaleza y la unidad del sistema feudal deben modificarse ya que, al menos en esta parte del mundo, después de las investigaciones de Guiart no se excluye que el sistema feudal sea anterior a la llegada de los conquistadores y que ciertas formas de feudalismo puedan nacer en las humildes sociedades de horticultores.

El descubrimiento en África del arte de Ifé, tan refinado como el del Renacimiento europeo pero quizás anterior en tres o cuatro siglos, y precedido en África misma, mucho tiempo antes, por el arte de la llamada civilización Nok, influye sobre la idea que podamos hacernos del arte reciente del África Negra y de las culturas correspondientes, en las que estamos ahora tentados de ver réplicas empobrecidas y rústicas de formas de arte y de civilización avanzadas.

El acortamiento de la prehistoria del Viejo Mundo y el alargamiento de la del Nuevo Mundo —que el carbono 14 permite examinar— llevarán quizá a considerar que las civilizaciones que se desarrollaron a los dos costados del Pacífico estuvieron más emparentadas aun de lo que parece y —consideradas cada una en particular— a interpretarlas de otra manera.

Es preciso inclinarse sobre los hechos de este género antes de abordar toda clasificación o comparación. Si nos apresuramos a postular la homogeneidad del campo social, y alimentamos la ilusión de que es inmediatamente comparable en todos sus aspectos y en todos sus niveles, dejaremos escapar lo esencial. Se desconocerá que las coordenadas requeridas para definir dos fenómenos aparentemente muy semejantes, no siempre son las mismas ni en la misma cantidad; y creeremos formular leyes de la naturaleza social cuando en realidad nos limitamos a describir propiedades superficiales, o a enunciar tautologías.

Desdeñar la dimensión histórica, con el pretexto de que los medios son insuficientes para evaluarla salvo de modo aproximativo, conduce a satisfacerse con una sociología enrarecida, donde los fenómenos están como despegados de su soporte. Reglas e instituciones, estados y procesos, parecen flotar en un vacío, en el que se trata de tender una sutil red de relaciones funcionales. Uno se enfrasca enteramente en esa tarea y se olvida de los hombres, en cuyo pensamiento se establecen esas relaciones; se descuida su cultura concreta, no se sabe más de dónde vienen y lo que son.

No basta que los fenómenos puedan ser llamados sociales para que la antropología se apresure a reivindicarlos como suyos. Espinas, que es otro de esos maestros a quienes nos damos el lujo de olvidar, tenía ciertamente razón desde el punto de vista de la antropología social cuando discutía que las formaciones desprovistas de raíces biológicas tuviesen el mismo coeficiente de realidad que las otras: «la administración de una gran compañía de ferrocarril, escribía en 1901, no es una realidad social…, ni tampoco un ejército».

La fórmula es excesiva, pues las administraciones son objeto de profundos estudios en sociología, en psicología social y en otras ciencias particulares, pero nos ayuda a precisar la diferencia que separa a la antropología de las disciplinas precedentes:

los hechos sociales que nosotros estudiamos se manifiestan en sociedades, cada una de las cuales es *un ser total, concreto y unido*. No perdemos nunca de vista que las sociedades existentes son el resultado de grandes transformaciones acaecidas en la especie humana, en ciertos momentos de la prehistoria y en ciertos puntos de la tierra, y que una cadena ininterrumpida de acontecimientos reales une esos hechos a los que nosotros podemos observar.

Esta continuidad cronológica y espacial entre el orden de la naturaleza y el orden de la cultura, sobre la que Espinas insistió en un lenguaje que no es el nuestro (y que, por esta razón, hemos a veces comprendido mal), fundamenta también el historicismo de Boas. Ella explica por qué la antropología, aun la social, se proclama solidaria de la antropología física, de la que acecha los descubrimientos con una especie de avidez. Aunque los fenómenos sociales deban ser provisoriamente aislados del resto, y tratados como si surgieran de un nivel específico, sabemos bien que de hecho, y también de derecho, la emergencia de la cultura quedará para el hombre como un misterio, mientras no consiga determinar a nivel biológico las modificaciones de estructura y de funcionamiento del cerebro. De esas modificaciones la cultura ha sido simultáneamente el resultado natural y el modo social de aprehensión, creando el medio intersubjetivo indispensable para que se confirmen las transformaciones anatómicas y fisiológicas, pero que no pueden ser definidas ni estudiadas refiriéndose solamente al individuo.

★★★

Esta profesión de fe histórica podrá sorprender, pues se nos ha reprochado algunas veces estar cerrados a la historia, y de darle un lugar secundario en nuestros trabajos. Nosotros no la practicamos, pero le reconocemos sus derechos. Creemos solamente que en este período de formación en que se encuentra la

antropología social nada sería más peligroso que un confuso eclecticismo que buscara dar la ilusión de una ciencia estructurada, confundiendo las tareas y mezclando los programas.

Ahora bien, nos encontramos que en antropología la experimentación precede a la vez a la observación y a la hipótesis. Una de las originalidades de las pequeñas sociedades que estudiamos es que cada una constituye una experiencia completa en razón de su simplicidad relativa y del número restringido de las variables requeridas para explicar su funcionamiento. Pero por otra parte, esas sociedades son vivientes y no tenemos ni tiempo ni medios para actuar sobre ellas. Con relación a las ciencias naturales tenemos una ventaja y un inconveniente: encontramos nuestras experiencias ya preparadas, pero ellas son ingobernables. Es pues normal que nos esforcemos por sustituirles los modelos, es decir, los sistemas de símbolos que salvaguardan las propiedades características de la experiencia, pero que a diferencia de ella tenemos el poder de manipular.

La audacia de tal procedimiento es, sin embargo, compensada por la humildad, casi se podría decir el servilismo, de la observación tal como la práctica el antropólogo. Dejando su país y su hogar durante períodos prolongados, exponiéndose al hambre, a la enfermedad, algunas veces al peligro; entregando sus costumbres, sus creencias y sus convicciones a una profanación de la que se hace cómplice cuando asume sin reservas mentales ni segundas intenciones las formas de vida de una sociedad extraña, el antropólogo practica una observación integral, aquella detrás de la cual no queda nada, sino la absorción definitiva —y esto es un riesgo— del observador por el objeto de su observación.

Esta alternancia de ritmo entre dos métodos —el deductivo y el empírico— y la intransigencia que ponemos al practicar uno u otro bajo una forma extrema y como purificada, dan a la antropología social su carácter distintivo entre las otras ramas

del conocimiento: de todas las ciencias, la antropología es, sin duda, la única que hace de la subjetividad más íntima un medio de demostración objetivo. Es un hecho claramente objetivo que el mismo espíritu que se abandona a la experiencia y que se deja modelar por ella, se convierte en el teatro de operaciones mentales que no suprimen las precedentes y que transforman, sin embargo, la experiencia en modelo, haciendo posibles otras operaciones mentales. A fin de cuentas, la coherencia lógica de estas últimas se funda sobre la sinceridad y la honestidad de aquél que puede decir, como el pájaro explorador de la fábula: «Yo estaba allá, tal cosa me ocurrió - Usted creerá ser usted mismo», y que logra en efecto comunicar esta convicción.

Pero esta oscilación constante entre la teoría y la observación determina que los dos planos sean siempre distinguidos. Volviendo a la historia, me parece que esta oscilación se repite según se pretenda consagrar a la estática o a la dinámica, al orden de la estructura o al orden de los acontecimientos. A la historia de los historiadores no es necesario defenderla, pero de ninguna manera es atacarla decir (tal como lo admite Braudel) que al lado de un tiempo corto existe un tiempo largo; que ciertos hechos se originan en un tiempo estático e irreversible, otros, en un tiempo mecánico y reversible; y que la idea de una historia estructural no tiene nada que pueda chocar a los historiadores. La una y la otra van a la par, y no es contradictorio que una historia de símbolos y de signos engendre desarrollos imprevisibles, aunque ponga en funcionamiento combinaciones estructurales cuyo número es limitado. En un caleidoscopio la combinación de elementos idénticos da siempre nuevos resultados. Pero ocurre que la historia de los historiadores está presente —aun cuando fuese en la sucesión de papirotazos que provocan las reorganizaciones de estructura— y que las oportunidades son prácticamente nulas para que reaparezca dos veces la misma combinación.

No pensamos retomar en su forma primera la distinción introducida por el *Curso de lingüística general* entre el orden sincrónico y el orden diacrónico, es decir el aspecto mismo de la doctrina saussureana del que, con Trubetzkoy y Jakobson, el estructuralismo moderno se separó resueltamente. Recordemos que documentos recientes muestran cómo los redactores del *Curso...* algunas veces forzaron y esquematizaron el pensamiento del maestro.

Para los redactores del *Curso de lingüística general* existe una oposición absoluta entre dos categorías de hechos: por una parte, la de la gramática, lo sincrónico, lo consciente; por otra parte, la de la fonética, lo diacrónico, lo inconsciente. Sólo el sistema consciente es coherente; el infrasistema inconsciente es dinámico y desequilibrado, hecho a la vez de legados del pasado y de tendencias de futuro, no realizadas aún.

Lo que Saussure no había aún descubierto era la presencia de elementos diferenciales detrás del fonema. En otro plano, su posición prefigura indirectamente la de Radcliffe-Brown, convencido de que la estructura es del orden de la observación empírica, en tanto que ella se sitúa más allá. Esta ignorancia de realidades escondidas lleva, a uno y a otro, a conclusiones opuestas. Saussure parece negar la existencia de una estructura allí donde no está inmediatamente dada; Radcliffe-Brown la afirma, pero viéndola donde no está, quita a la noción de estructura su fuerza y su alcance.

En antropología como en lingüística sabemos actualmente que lo sincrónico puede ser tan inconsciente como lo diacrónico. En ese sentido, la separación entre ambos se acorta.

Por otra parte, el *Curso...* plantea relaciones de equivalencia entre la fonética, lo diacrónico, lo individual, que forman el dominio del habla y entre la gramática, lo sincrónico, lo colectivo, que son del dominio de la lengua. Pero hemos aprendido con

Marx que lo diacrónico puede estar también en lo colectivo, y con Freud que lo gramatical puede cumplirse en el seno mismo de lo individual.

Ni los redactores del *Curso…*, ni Radcliffe-Brown, se dieron suficiente cuenta de que la historia de los sistemas de signos engloba evoluciones lógicas, relacionándose a niveles de estructuración diferentes y que es necesario primero aislar. Si existe un sistema consciente, éste no puede resultar más que una suerte de «promedio dialéctico» entre una multiplicidad de sistemas inconscientes, a cada uno de los cuales concierne un aspecto o un nivel de la realidad social. Ahora bien, esos sistemas no coinciden ni en su estructura lógica, ni en sus adherencias históricas respectivas. Están como difractados sobre una dimensión temporal, cuyo espesor da consistencia a la sincronía, faltándole la cual se disolvería en una esencia tenue e impalpable, un fantasma de realidad.

No se avanzaría mucho sugiriendo que en su expresión oral las enseñanzas de Saussure no debían estar muy alejadas de las profundas observaciones de Durkheim. Publicadas en 1900, parecen escritas hoy: «Sin duda los fenómenos que conciernen a la estructura tienen más estabilidad que los fenómenos funcionales; pero entre los dos órdenes de hechos no hay más que diferencias de grado. La estructura misma se encuentra en el devenir… Se forma y se descompone sin cesar. Es la vida llevada a un cierto grado de consolidación. Y distinguirla de la vida de la que deriva o de la vida que determina, equivale a disociar cosas inseparables».

★★★

En verdad, es la naturaleza de los hechos que estudiamos la que nos incita a distinguir en ellos lo que deriva de la estructura y lo que pertenece al hecho. Por importante que sea la perspectiva histórica, sólo podemos alcanzarla al final: después

de largas búsquedas que —la medida de la radioactividad y la palinología lo prueban— no son siempre de nuestra jurisdicción. Por el contrario, la diversidad de sociedades humanas y su número —todavía varios millares hacia fines del siglo XIX— hacen que aparezcan como instaladas en el presente. No debe sorprendernos entonces si respondiendo a esta solicitud del objeto adoptamos un método que es más bien de *transformaciones* que de *fluxiones*.

Existe, en efecto, una relación muy estrecha entre la noción de transformación y esta de estructura que tiene un lugar tan importante en nuestros trabajos. Radcliffe-Brown la introdujo en antropología social inspirándose en ideas de Montesquieu y de Spencer. Se sirvió de ella para designar la forma durable en que los individuos y los grupos están ligados en el interior del cuerpo social. Para él, por consiguiente, la estructura es del orden del hecho; está dada en la observación de cada sociedad particular. Este punto de vista procede, sin duda, de una determinada concepción de las ciencias naturales que no hubiese sido aceptada por un Cuvier.

Ninguna ciencia puede hoy considerar las estructuras que surgen de su dominio como reduciéndose a un arreglo cualquiera de no importa qué partes. Sólo está estructurado el arreglo que responda a dos condiciones: que sea un sistema regido por una cohesión interna; y que esta cohesión, inaccesible a la observación de un sistema aislado, se revele en el estudio de transformaciones gracias a las cuales se encuentran propiedades similares en sistemas en apariencia diferentes. Como lo escribió Goethe:

> *Todas las formas son semejantes, y ninguna es igual a las otras,*
> *Si bien su coro guía hacia una ley oculta.*

Esta convergencia de perspectivas científicas es muy reconfortante para las ciencias semiológicas de las que forma parte la antropología social, puesto que los símbolos y los signos no pueden desempeñar su papel si no pertenecen a sistemas regidos por leyes internas de implicación y exclusión. Recordemos que lo propio de un sistema de signos es ser transformable, dicho de otra manera, *traducible* al lenguaje de otro sistema con la ayuda de permutaciones. El hecho de que tal concepción haya podido nacer en la paleontología incita a la antropología social a nutrirse de un sueño secreto: pertenece a las ciencias humanas, como su nombre lo proclama; pero si se resigna a hacer su purgatorio cerca de las ciencias sociales es porque no desespera de despertar entre las ciencias naturales en la hora del juicio final.

Tratemos de mostrar con dos ejemplos cómo la antropología social trabaja para justificar su programa.

Se sabe qué función cumple la prohibición del incesto en las sociedades primitivas. Proyectando las hermanas y las hijas fuera del grupo consanguíneo y asignándoles esposos provenientes de otros grupos, esa prohibición produce entre esos grupos naturales lazos de alianza, los primeros que pueden ser calificados como sociales. La prohibición del incesto funda así la sociedad humana y es, en un sentido, la sociedad.

Para justificar esta interpretación no se procedió de manera inductiva. ¿Cómo pudo hacerse tratándose de fenómenos cuya correlación es universal, pero entre los cuales las diversas sociedades inventan toda suerte de conexiones heteróclitas? Además, no se trata aquí de hechos sino de significaciones. La pregunta que nos hacíamos era la del *sentido* de la prohibición del incesto (lo que en el siglo XVIII se hubiese llamada su «espíritu»), y no de sus *resultados*, reales o imaginarios. Sería necesario entonces, para cada nomenclatura de parentesco y para las reglas de matrimonio correspondientes, establecer su carácter de

sistema. Y eso no era posible sino al precio de un esfuerzo suplementario, consistente en elaborar el sistema de esos sistemas y poniéndolos en una relación de transformación. Entonces, lo que no era todavía más que un inmenso desorden se organizaba en forma de gramática: enunciado embarazoso de todas las maneras concebibles de instaurar y de mantener un sistema de reciprocidad.

Nosotros estamos en esto. Y ahora ¿cómo procederemos para responder a la pregunta siguiente, que es la de la universalidad de las reglas en el conjunto de sociedades humanas, incluyendo las sociedades contemporáneas? Aunque no definiésemos la prohibición del incesto a la manera de los indígenas australianos o americanos, existe también entre nosotros, pero ¿con la misma función? Pudiera ser que la aceptásemos por razones muy diferentes, tales como el descubrimiento tardío de las consecuencias nocivas de las uniones consanguíneas. Pudiera ser también, como lo pensaba Durkheim, que la institución no desempeñase más entre nosotros un papel positivo y que ella subsistiese sólo como un vestigio de creencias desusadas, ancladas en el pensamiento colectivo. O ¿no es más bien que nuestra sociedad, caso particular en un género más vasto, depende, como todas las otras, para su coherencia y para su existencia misma, de una red en nuestro caso infinitamente inestable y complicada de lazos entre las familias consanguíneas? En la afirmativa ¿se debe admitir que la red es homogénea en todas sus partes o reconocer en ella tipos de estructuras diferentes según los medios y las regiones, y variables en función de tradiciones históricas locales?

Esos problemas son esenciales para la antropología ya que la respuesta ofrecida decidirá acerca de la naturaleza íntima del hecho social y de su grado de plasticidad. Pero es imposible resolverlos con la ayuda de métodos pedidos a la lógica de Stuart Mill. No podemos hacer variar las relaciones complejas que su-

pone una sociedad contemporánea —en los planos técnico, económico, profesional, político, religioso y *biológico*—, interrumpirlas y restablecerlas a voluntad, con la esperanza de descubrir aquellas que son indispensables para la existencia de la sociedad como tal y aquellas de las que, en rigor, podría prescindir.

Entre los sistemas matrimoniales, en tos que la función de reciprocidad es la mejor establecida, podríamos elegir los más complejos y los menos estables. Podríamos construir modelos en el laboratorio para determinar cómo funcionarían y si ellos implicarían un número creciente de individuos. Podríamos también deformar nuestros modelos con la esperanza de obtener modelos del mismo tipo pero más complejos y más inestables todavía… Y compararíamos los ciclos de reciprocidad así obtenidos con los más simples que fuera posible observar sobre el terreno, en las sociedades contemporáneas; por ejemplo, en las regiones caracterizadas por grupos aislados de pequeña dimensión. Por medio de sucesivos pasajes del laboratorio al terreno, trataríamos de llenar progresivamente los vacíos entre dos series, una conocida, la otra desconocida, intercalando una serie de formas intermediarias. Finalmente, no habríamos hecho nada más que elaborar un lenguaje cuyos únicos méritos serían el de ser coherente como todo lenguaje y el de dar cuenta, mediante un pequeño número de reglas, de fenómenos considerados hasta ahora como muy diferentes. A falta de una inaccesible verdad de hecho, habríamos logrado una verdad de razón.

★★★

El segundo ejemplo se refiere a problemas del mismo tipo, abordados a otro nivel: se tratará siempre de la prohibición del incesto, pero no ya bajo su forma reglamentaria, sino como tema de reflexión mítica.

Los indios iroqueses y algonquinos cuentan la historia de una joven, expuesta a las acometidas amorosas de un visitante nocturno, que ella cree su hermano. Todo parece denunciar al culpable: la apariencia física, la vestimenta, la mejilla arañada, testimonio de la virtud de la heroína. Acusado seriamente por ésta, el hermano revela que tiene un sosías, o más exactamente un doble, pues el lazo que une a ambos es tan fuerte, que todo accidente ocurrido a uno se trasmite automáticamente al otro: la vestimenta desgarrada, la herida en el rostro… Para convencer a su incrédula hermana, el joven asesina a su doble en su presencia, pero al mismo tiempo pronuncia su propia sentencia de muerte, ya que sus destinos están ligados.

En efecto, la madre de la víctima, una poderosa hechicera, reina de los búhos, querrá vengar a su hijo. Existe un solo medio de engañarla: que la hermana se una al hermano, haciéndose pasar éste por el doble a quien ha matado. El incesto es tan inconcebible que la anciana no podrá sospechar la superchería; pero los búhos no serán engañados y denunciarán a los culpables, que sin embargo conseguirán escapar.

En este mito, el oyente occidental descubre sin esfuerzo un tema que la leyenda de Edipo ha definido: las precauciones tomadas para evitar el incesto, lo hacen, de hecho, ineluctable; en los dos casos el teatral golpe de efecto resulta de la identificación de personajes presentados al comienzo como distintos. ¿Se trata de una simple coincidencia —causas diferentes que expresan que aquí y allá los mismos motivos se encuentran arbitrariamente reunidos—, o la analogía obedece a razones más profundas? Al efectuar la comparación ¿no nos habremos puesto en contacto con un fragmento de conjunto significante?

Si hubiera que responder afirmativamente, el incesto del mito iroqués entre hermano y hermana, constituiría una permutación del incesto de Edipo entre madre e hijo. La coyuntura, volviendo inevitable el primero —doble personalidad del héroe

masculino— sería una permutación de la doble identidad de Edipo, considerado muerto y sin embargo vivo, niño condenado y héroe triunfante. Para completar la demostración sería necesario descubrir, en los mitos americanos, una transformación del episodio de la Esfinge que constituye el único elemento de la leyenda de Edipo que todavía falta.

Ahora bien, en este caso particular (también nosotros lo hemos preferido a otros), la prueba sería verdaderamente crucial: como Boas lo ha destacado antes que nadie, las adivinanzas o los enigmas son, con los proverbios, un género casi completamente ausente entre los indios de la América del Norte. Si se hallaran enigmas en el ámbito semántico del mito americano no sería obra del azar sino la prueba de una necesidad.

En toda América del Norte, no se encuentran más que dos casos de enigmas de origen indiscutiblemente indígena: entre los indios Pueblo del sudoeste de los Estados Unidos, existe una familia de bufones ceremoniales que plantean enigmas a los espectadores, y que los mitos describen como nacidos de una unión incestuosa; por otra parte, recordamos que la hechicera del mito relatado y que amenaza la vida del héroe, es una reina de los búhos; y precisamente entre los algonquinos se conocen mitos donde los búhos, o a veces su antepasado, proponen enigmas a los héroes, bajo pena de muerte. En consecuencia, en América también los enigmas presentan el doble carácter del mito de Edipo: de una parte, por vía del incesto, y de otra, por la del búho, en el que debemos reconocer una esfinge americana, bajo forma traspuesta.

Parece entonces existir la misma correlación entre el enigma y el incesto en pueblos separados por la historia, la geografía, el idioma y la cultura. Para poder establecer la comparación, elaboremos un modelo del enigma, expresando de la mejor manera sus propiedades constantes en las diversas mitologías y definámoslo desde este punto de vista como *una pregunta que no*

admite respuesta. Sin encarar aquí todas las transformaciones posibles de este enunciado, contentémonos, a título de experiencia, con invertir los términos, lo que nos da *una respuesta para la cual no hay pregunta*.

He aquí en apariencia una fórmula completamente sin sentido. Y sin embargo, salta a la vista que existen mitos y fragmentos de mitos, cuya estructura simétrica e inversa de la otra, constituye el resorte dramático. Nos faltaría tiempo para referir los ejemplos americanos, por lo que me limitaré a evocar la muerte de Buda, que se hace inevitable porque un discípulo omite efectuar la pregunta esperada, y, ya en tiempos más próximos a los nuestros, los viejos mitos, retocados en el ciclo del Graal, donde la acción queda en suspenso por la timidez del héroe en presencia del navío mágico, pues no osa preguntar «para qué sirve».

¿Tienen estos mitos una existencia independiente, o es necesario, a su vez, considerarlos como una especie de un género más vasto, del cual los mitos de tipo edípico constituyen simplemente una especie distinta? Repitiendo el procedimiento anterior, se investigará si los elementos característicos de un grupo pueden ser llevados a permutaciones (que serán aquí inversiones) de los elementos característicos del otro grupo, y en qué medida. Y he aquí lo que ocurre: de un héroe que abusa del comercio sexual, al punto que llega al incesto, se pasa a un casto que se abstiene; un personaje sutil que conoce todas las respuestas, cede el lugar a un inocente que no sabe siquiera formular preguntas. En las variantes americanas de este segundo tipo, y en el ciclo del Graal, el problema por resolver es aquel del «gaste pays», es decir, del verano suprimido, pues todos los mitos americanos del primer tipo, es decir del de Edipo, se refieren a un invierno eterno, que el héroe suprime cuando resuelve los enigmas, determinando así la llegada del verano. Para simplificar, Perceval aparece entonces como un Edipo a la in-

versa, hipótesis que nosotros no habríamos osado enfrentar si hubiera sido necesario cotejar una fuente originaria griega con otra céltica, pero que se impone en un contexto norteamericano, donde ambos tipos están presentes en las mismas poblaciones.

No obstante no hemos llegado al término de la demostración. Desde que se verifica que en el seno de un sistema semántico, la castidad mantiene con «la respuesta sin pregunta», una relación homóloga a la que mantiene el comercio incestuoso con «la pregunta sin respuesta», se debe admitir que ambos enunciados de forma sociológica se hallan en una relación de homología con los dos enunciados de forma gramatical. Entre la solución del enigma y el incesto existe una relación, no externa y de hecho, sino interna y de razón, y por este motivo civilizaciones tan diferentes como la antigüedad clásica y la América indígena, pueden, independientemente, asociarlas. Lo mismo que el enigma resuelto, el incesto aproxima términos destinados a estar separados: el hijo se une a la madre, el hermano a la hermana, así como, contra todo lo esperado, la respuesta consigue unirse a la pregunta.

En la leyenda de Edipo, el matrimonio con Yocasta no sigue, pues, arbitrariamente a la victoria sobre la Esfinge. Además los mitos de tipo edípico (que definimos así con precisión) siempre asimilan el descubrimiento del incesto a la solución de un enigma vivo, personificado por el héroe; en planos y lenguajes diferentes, sus diversos episodios se repiten y nos suministran la misma demostración que se encuentra, en los mitos del Graal, bajo una forma invertida: la audaz unión de palabras disfrazadas, o de consanguíneos disimulados a sí mismos, engendra la podredumbre y la fermentación, desencadenamiento de fuerzas naturales —recuérdese la peste tebana—, como la impotencia, tanto en materia sexual o en reanudar un diálogo propuesto extingue la fecundidad animal o vegetal.

A las dos perspectivas que podrían seducir su imaginación, como la de un verano o un invierno igualmente eternos, pero que serían, uno desvergonzado hasta la corrupción y el otro puro hasta la esterilidad, el hombre debe preferir el equilibrio y la periodicidad del ritmo de las estaciones. En el orden natural, éste responde a la misma función que cumplen, en el plano social, el intercambio de mujeres en el matrimonio, el cambio de palabras en la conversación, con la condición de que uno y otro se practiquen con la franca intención de comunicar, es decir, sin engaño ni perversidad, y sobre todo, sin segunda intención.

★★★

Nos hemos contentado aquí con esbozar a grandes trazos una demostración para ilustrar este *problema de la invariancia* que la antropología social trata de resolver, juntamente con otras ciencias, pero que en ella aparece como la forma moderna de una pregunta que siempre se ha formulado: la de la universalidad de la naturaleza humana.

¿No volvemos la espalda a esta naturaleza humana, cuando, para despejar nuestras invariantes, reemplazamos los datos de la experiencia por modelos sobre los cuales realizamos operaciones abstractas, como el matemático con sus ecuaciones? Algunas veces nos lo han reprochado. Pero, aparte de que la objeción tiene poco peso para el práctico —que sabe con qué minuciosa fidelidad a la realidad concreta paga esa libertad que se concede de sobrevolarla por unos breves instantes— quisiera recordar que procediendo de este modo, la antropología social tan sólo retoma por su cuenta una parte olvidada del programa que Durkheim y Mauss le habían trazado.

En el prefacio de la segunda edición de las *Reglas del método sociológico,* Durkheim se defiende de la acusación de haber separado en forma abusiva lo colectivo de lo individual. Esta separación, dice, es necesaria, pero no excluye que en el porvenir

—cito textualmente— «se llegue a concebir la posibilidad de una psicología totalmente formal, que sería una especie de terreno común a la psicología individual y a la sociología… Sería necesario —continúa Durkheim— buscar por la comparación de los temas míticos, las leyendas y tradiciones populares, y las lenguas, en qué forma las representaciones sociales se atraen y se excluyen, se fusionan unas con otras o se separan…». Esta búsqueda —destaca para finalizar— depende más bien de la lógica abstracta. Es curioso notar cuán cerca hubiera estado Lévy-Bruhl de este programa, si no hubiera preferido en un principio relegar las representaciones míticas a la antesala de la lógica, y si no hubiera hecho irremediable la separación, cuando más tarde renunció a la noción del pensamiento prelógico, tan sólo para arrojar, como dicen los ingleses, el bebé con el agua del baño: negando a la «mentalidad primitiva» el carácter cognoscitivo que le concedía en un comienzo y reduciéndola por completo al seno de la afectividad.

Más fiel al concepto durkheimiano de una «psicología oscura», subyacente en la realidad social, Mauss orienta la antropología «hacia la búsqueda de lo que es común a los hombres… Los hombres se comunican por símbolos… pero no pueden tener estas símbolos y comunicarse por ellos, sino porque tienen los mismos instintos».

Esta concepción, que es también la nuestra, ¿no se presta a otra crítica? Si vuestro fin último, se dirá, es obtener ciertas formas universales de pensamiento y moralidad (puesto que el *Essai sur le don* termina en conclusiones morales), ¿por qué dar a las sociedades, que llamáis primitivas, un valor privilegiado? ¿No se debería, por hipótesis, llegar a los mismos resultados partiendo de cualquier clase de sociedad? Es este último problema el que quisiera considerar, antes de concluir ésta ya extensa lección.

Y ello es tanto más necesario cuanto que algunos etnólogos y sociólogos que estudian las sociedades en rápida transformación, negarán quizá el concepto que implícitamente parece que yo me formara de las sociedades primitivas. Tal vez creen que sus presuntos caracteres distintivos se limitan a una ilusión, efecto de la ignorancia en que nos encontramos de lo que realmente pasa en ellas, pues objetivamente dichos caracteres no corresponden a la realidad.

Sin duda, el carácter de las encuestas etnográficas se modifica a medida que las pequeñas tribus salvajes que estudiábamos van desapareciendo, fundiéndose en conjuntos más vastos donde los problemas tienden a parecerse a los nuestros. Pero si es verdad, como nos lo ha enseñado Mauss, que la etnología es un modo original de conocimiento más bien que una fuente de conocimientos particulares, sacaremos de ello la conclusión de que hoy la etnología se administra en dos formas: en estado puro y en estado diluido. Tratar de profundizarla donde su método se mezcla con otros métodos o donde su objeto se confunde con otros objetos, no constituye una sana actitud científica. Esta cátedra será entonces consagrada a la etnología pura, lo que no significa que su enseñanza no pueda ser aplicada a otros fines, ni que se desinteresará de las sociedades contemporáneas; sociedades que, a ciertos niveles y desde ciertos aspectos, remiten directamente al método etnológico.

¿Cuáles son, entonces, las razones de nuestra predilección por estas sociedades que, a falta de un término más preciso, llamamos primitivas, aun cuando realmente no lo sean?

La primera, confesémoslo francamente, es de orden filosófico. Como ha escrito Merleau-Ponty, «cada vez que el sociólogo [*pero se refiere al antropólogo*] vuelve a las fuentes vivas de su conocimiento, a lo que obra en él como medio de comprender las formaciones culturales que le son más ajenas, hace espontáneamente filosofía». En efecto, la indagación sobre el terreno, por

la que comienza toda carrera etnológica, es madre y nodriza de la duda, actitud filosófica por excelencia. Esta «duda antropológica» no consiste solamente en saber que no se sabe nada, sino en exponer resueltamente lo que se cree saber e incluso su misma ignorancia, a los insultos y a los desmentidos con que son condenadas las ideas y costumbres muy queridas, por las que pueden contradecirlas en el mayor grado. Contrariamente a lo que la apariencia sugiere, nosotros pensamos que es por su método más estrictamente filosófico por lo que la etnología se distingue de la sociología. El sociólogo objetiva de miedo a ser engañado. El etnólogo no abriga este temor porque la lejana sociedad que estudia no le atañe y no se condena por adelantado a extirpar de ella todos los matices y todos los detalles, y hasta los valores; en una palabra, todo aquello en que el observador de su propia sociedad puede verse implicado.

Sin embargo, al elegir un sujeto y un objeto radicalmente distantes uno del otro, la antropología corre un riesgo: que el conocimiento, tomado del objeto, no alcance sus propiedades intrínsecas, sino que se limite a expresar la posición relativa, y siempre cambiante, del sujeto con relación a él. Es muy posible, en efecto, que el presunto conocimiento etnológico esté condenado a seguir siendo tan extraño e inadecuado como el que un visitante exótico tendría de nuestra propia sociedad. El indio kwakiutl que Boas invitaba algunas veces a Nueva York para obtener información, permanecía indiferente frente al espectáculo de los rascacielos y de las calles surcadas de automóviles. Reservaba toda su curiosidad intelectual para los enanos, los gigantes y las mujeres con barba, que se exhibían entonces en Time Square; para los distribuidores automáticos de comidas; para los pomos de latón que adornaban los pasamanos de las escaleras. Por razones que no puedo dar aquí, todo aquello ponía en tela de juicio su propia cultura, y era ésta lo único que trataba de reconocer en ciertos aspectos de la nuestra.

A su manera, ¿no ceden los etnólogos a la misma tentación cuando se permiten, como con frecuencia lo hacen, interpretar bajo los nuevos aspectos las costumbres y las instituciones indígenas, con el objeto inconfesado de hacerlas encuadrar en las teorías de moda? El problema del totemismo, que muchos de nosotros consideramos diáfano e insustancial, ha pesado durante años sobre la reflexión etnológica, y nosotros comprendemos ahora que esta importancia provenía de un cierto gusto por lo obsceno y lo grotesco, que es como una enfermedad infantil de la ciencia religiosa, proyección negativa de un temor incontrolable de lo sagrado, del que el observador mismo no ha logrado desembarazarse. Así, la teoría del totemismo se formó «para nosotros» y no «en sí», y nada garantiza que, bajo sus formas actuales, no provenga todavía de una ilusión similar.

Confunde a los etnólogos de mi generación la repulsión que inspiraban a Frazer las investigaciones a las cuales había dedicado su vida: «crónica trágica —escribía— de los errores del hombre; locuras, esfuerzos vanos, tiempo perdido, esperanzas frustradas». Poco menos nos sorprende saber, por los *Carnets*, cómo un Lévy-Bruhl consideraba los mitos, que, según él, «no ejercen ya sobre nosotros ninguna acción… relatos… extraños, por no decir absurdos e incomprensibles… necesitamos hacer un esfuerzo para interesarnos por ellos…». Ciertamente, hemos adquirido un conocimiento directo de las formas exóticas de vida y de pensamiento, que faltó a nuestros antecesores: pero ¿no es verdad también que el surrealismo —es decir, un desarrollo interior de nuestra sociedad— ha transformado nuestra sensibilidad, y que le debemos el haber descubierto o redescubierto en el meollo de nuestros estudios cierto lirismo y probidad?

Resistamos entonces a las seducciones de un objetivismo ingenuo, pero sin desconocer que, por su misma precariedad, nuestra posición de observadores nos aporta testimonios ines-

perados de objetividad. En la medida en que las sociedades llamadas primitivas están muy alejadas de la nuestra, podemos esperar de ellas esos «hechos de funcionamiento general» a que se refería Mauss, que tienen la posibilidad de ser «más universales» y de poseer «más realidad». En estas sociedades —y sigo citando a Mauss— «se toman hombres, grupos y conductas…, se los ve moverse como autómatas, se ven masas y sistemas». Esta observación privilegiada, por ser distante, implica sin duda ciertas diferencias de naturaleza entre esas sociedades y las nuestras: la astronomía no exige solamente que los cuerpos celestes se hallen a distancia, es necesario también que el tiempo no transcurra con el mismo ritmo, ya que de otro modo la Tierra habría dejado de existir mucho antes de que la astronomía hubiera nacido.

★★★

Desde luego, las sociedades llamadas primitivas pertenecen a la historia; su pasado es tan antiguo como el nuestro, ya que se remonta a los orígenes de la especie. A lo largo de milenios han soportado toda clase de transformaciones; atravesando períodos de crisis y prosperidad; han conocido las guerras, las migraciones, la aventura. Pero se han especializado en caminos diferentes de aquellos que nosotros hemos elegido. Quizá, desde cierto punto de vista, han permanecido próximas a condiciones de vida muy antiguas; lo que no excluye que, en otros aspectos, se hallen más distantes de ellas que nosotros.

Aunque dentro de la historia, estas sociedades parecen haber elaborado o conservado una sabiduría particular, que las incita a resistir desesperadamente toda modificación de su estructura, que permitiría a la historia irrumpir en su seno. Aquellas que, todavía hasta hace poco, habían protegido mejor sus caracteres distintivos, se nos aparecen como sociedades inspiradas por la preocupación predominante de perseverar en su ser. La forma

como explotan el medio garantiza a la vez un nivel de vida modesto y la protección de fuentes naturales. A despecho de su diversidad, las reglas del matrimonio que aplican, presentan a los ojos de los demógrafos un carácter común, que es el de limitar al extremo y mantener constante el porcentaje de fecundidad. Finalmente, una vida política fundada sobre el consentimiento y que no admite otras decisiones que las tomadas por unanimidad, parece concebida para excluir el empleo de ese motor de la vida colectiva que utiliza la separación distintiva entre poder y oposición, mayoría y minoría, explotadores y explotados.

En una palabra, estas sociedades que se podrían llamar «frías» porque su medio interno está próximo al cero de temperatura histórica, se distinguen por su efectiva limitación y su forma mecánica de funcionamiento, de las sociedades «cálidas» surgidas en diversos sitios del mundo después de la revolución neolítica, y donde se exigen sin tregua las diferencias entre castas y clases con el objeto de extraer de ellas el devenir y la energía.

El alcance de esta distinción es sobre todo teórico, pues no existe probablemente ninguna sociedad concreta que en su conjunto y en cada una de sus partes corresponda exactamente a uno u otro tipo. Y también en otro sentido la distinción es relativa, si es verdad, como nosotros creemos, que la antropología social obedece a una doble motivación: retrospectiva, porque los géneros primitivos de vida están a punto de desaparecer, y es necesario que nos apresuremos a recoger sus lecciones; y prospectiva en la medida en que, tomando conciencia de una evolución cuyo ritmo se precipita, nos sentimos ya como los «primitivos» de nuestros bisnietos, y buscamos valorarnos a nosotros mismos, acercándonos a aquéllos que fueron —y que son todavía, por poco tiempo— como una parte de nosotros que se esfuerza en seguir siendo.

Por otra parte, las sociedades que yo llamo «cálidas» no poseen tampoco ese carácter en modo absoluto. Cuando, al día siguiente de la revolución neolítica, los grandes estados-ciudades de la cuenca mediterránea y del Extremo Oriente impusieron la esclavitud, erigieron un tipo de sociedad donde la separación diferencial entre los hombres —algunos dominantes, otros dominados— podría ser utilizada para producir cultura, con un ritmo hasta entonces inconcebible e insospechado. Por analogía con esta fórmula, la revolución maquinista del siglo XIX representa no tanto una evolución orientada en el mismo sentido, como un impuro bosquejo de solución diferente, fundada durante mucho tiempo todavía sobre los mismos abusos y las mismas injusticias, haciendo posible el traspaso a la *cultura*, de esta función dinámica que la revolución protohistórica había asignado a la *sociedad*.

Si se esperara del antropólogo —Dios no lo quiera— que presagiara el porvenir de la humanidad, no lo concebiría sin duda como una prolongación o una superación de las formas actuales, sino, más bien, sobre el modelo de una integración que reuniese progresivamente los caracteres propios de las sociedades «frías» y «cálidas». Su reflexión anudaría nuevamente el hilo con el viejo sueño cartesiano de poner las máquinas al servicio de los hombres, como si fueran autómatas, y seguiría su huella en la filosofía social del siglo XVIII hasta Saint Simon; pues al anunciar el pasaje «del gobierno de los hombres a la administración de las cosas», éste anticipaba a la vez la distinción antropológica entre la cultura y la sociedad, y esta conversión —cuya posibilidad nos hacen posible entrever al menos, los progresos de la teoría de la información y la electrónica—, de un tipo de civilización que inauguró hace tiempo el devenir histórico, pero al precio de una transformación de los hombres en máquinas, en una civilización ideal, que lograría transformar las máquinas en hombres. Entonces, con la cultura encar-

gada de la misión de construir el progreso, la sociedad se liberaría de una maldición milenaria, que la obligaba a esclavizar a los hombres para que hubiera progreso. En lo sucesivo, la historia se haría sola, y la sociedad, colocada fuera y por encima de ella podría adoptar una vez más esta estructura regular y como cristalina, respecto de la cual las sociedades primitivas mejor preservadas nos enseñan que no se contradice con la humanidad. Desde esta perspectiva, aunque utópica, la antropología social encontraría su más alta justificación, ya que las formas de vida y de pensamiento que ella estudia no revestirían solamente un interés histórico y comparativo, sino que corresponderían a una oportunidad permanente del hombre, sobre la cual la antropología social tendría la misión de velar, particularmente en las horas más sombrías.

Nuestra ciencia no podría montar esta guardia vigilante —ni siquiera hubiera llegado a comprender su importancia y su necesidad— si en las regiones atrasadas de la Tierra no hubiera hombres que resistieron obstinadamente la historia, y que permanecieron como una vívida prueba de lo que deseamos salvar.

★★★

Para concluir esta lección querría, en efecto, señor Rector, estimados colegas, evocar con algunas palabras la emoción tan excepcional que siente el antropólogo cuando entra en una casa cuya tradición, ininterrumpida durante cuatro siglos, remonta al reinado de Francisco I. Sobre todo si es americanista, ya que muchos vínculos lo unen a esa época en la que Europa recibió la revelación del Nuevo Mundo y se abrió al conocimiento etnográfico. Él habría querido vivir en ella; qué digo, vivió en ella cada día de su imaginación. Y porque muy singularmente los indios del Brasil, donde hice mis primeras armas, podrían haber adoptado como divisa: *je maintiendrai*, ocurre que su es-

tudio afecta una doble cualidad: la de un viaje a tierras lejanas y —más misteriosa aun— la de una exploración del pasado.

Pero también por esta razón (y recordando que la misión del Collège de France fue siempre enseñar la ciencia mientras se está haciendo), nos aflora la tentación de un reproche: ¿por qué esta cátedra fue creada tan tarde? ¿Cómo puede ser que la etnografía no haya tenido su lugar cuando aún era joven y los hechos guardaban su riqueza y su frescura? Pues es en 1588 que uno hubiese gustado imaginar esta cátedra establecida, cuando Jean de Léry, volviendo del Brasil, redactaba su primera obra y aparecían *Les Singularités de la France antarctique* de André Thevet.

Ciertamente, la antropología social sería más respetable y estaría más segura si le hubiese llegado el reconocimiento oficial en el momento en que comenzaba a afinar sus proyectos. Sin embargo, suponiendo que todo hubiese ocurrido así, no sería lo que es actualmente: una búsqueda inquieta y ferviente que hostiga al investigador con interrogantes morales tanto como científicos. Estaba quizás en la naturaleza de nuestra ciencia el aparecer simultáneamente como un esfuerzo para colmar un retraso y como una meditación sobre un desplazamiento, al cual deben ser atribuidos algunos de sus rasgos fundamentales.

Si la sociedad está en la antropología, la antropología misma está en la sociedad, pues la antropología ha podido ampliar progresivamente su objeto de estudio hasta incluir en él la totalidad de las sociedades humanas; surgió sin embargo en un período tardío de su historia y en un pequeño sector de la Tierra habitada. Empero, las circunstancias de su aparición tienen un sentido, comprensible sólo cuando se las sitúa en el marco de un desarrollo social y económico particular: se adivina entonces que se acompañan de una toma de conciencia —casi un remordimiento— de que la humanidad hubiese podido, durante tan largo tiempo, permanecer alienada a sí misma; y sobre to-

do, de que esa fracción de la humanidad que produjo la antropología sea la misma que hizo de tantos otros hombres objeto de execración y de desprecio. Secuela del colonialismo, llaman a veces a nuestras indagaciones. Las dos cosas están por cierto ligadas pero nada sería más falso que considerar a la antropología como el último avatar del espíritu colonial: una ideología vergonzante que le ofrecería una oportunidad de supervivencia.

Lo que llamamos Renacimiento fue para el colonialismo y para la antropología un nacimiento verdadero. Entre uno y otra, enfrentados desde su común origen, se constituye un diálogo equívoco durante cuatro siglos. Si el colonialismo no hubiese existido, el desarrollo de la antropología hubiese sido menos tardío; pero quizás también la antropología no hubiese sido incitada a poner al hombre entero en cuestión, en cada uno de sus ejemplos particulares, como ha llegado a ser su tarea. Nuestra ciencia llegó a la madurez el día en que el hombre occidental comenzó a comprender que no se entendería jamás a sí mismo en tanto que en la superficie de la Tierra una sola raza, o un solo pueblo, fuese tratado por él como un objeto. Sólo entonces la antropología pudo afirmarse para lo que ella es: una empresa que renueva y expía el Renacimiento para extender el humanismo a la medida de la humanidad.

Permitiréis entonces, estimados colegas, que después de haber rendido homenaje a los maestros de la antropología social al comienzo de esta clase, mis últimas palabras sean para esos salvajes cuya oscura tenacidad nos ofrece aún el medio de asignar a los hechos humanos sus verdaderas dimensiones. Hombres y mujeres que, en el instante en que hablo, a millares de kilómetros de aquí, en alguna sabana roída por el fuego de la maleza o en una selva chorreante de lluvia, retornan al campamento para compartir una magra pitanza y evocar juntos a sus dioses; esos indios de los trópicos y sus semejantes de todo el

mundo que me han enseñado su pobre sabiduría, que sin embargo contiene lo esencial de los conocimientos que me habéis encargado trasmitir a otros; muy pronto, ¡ay! condenados todos a la extinción, bajo el impacto de las enfermedades y de los modos de vida —para ellos más horrible aun— que les hemos aportado; y respecto a quienes he contraído una deuda de la que no me libraría aun si en el lugar donde me habéis puesto, pudiese justificar la ternura que me inspiran y el reconocimiento que les hago al continuar mostrándome tal como fui entre ellos y tal como, entre vosotros, quisiera no dejar de serlo: su alumno y su testigo.

CLAUDE LÉVI-STRAUSS

RESPUESTAS A ALGUNAS PREGUNTAS[1]

Paul Ricoeur: Las cuestiones de método que yo le quiero plantear son de tres especies; las tres conciernen a la posibilidad de coordinar su método científico, el estructuralismo como ciencia, con otros modos de comprensión que no serían tomados prestados a un modelo lingüístico generalizado, sino que consistirían en una nueva aprehensión del sentido por medio de un pensamiento reflexivo o especulativo, en resumen, lo que he llamado una hermenéutica.

El primer problema concierne a la intransigencia del método, a su compatibilidad o incompatibilidad con otros modos de comprensión. Este problema de método me fue inspirado directamente por la meditación de sus propios ejemplos: me he preguntado hasta qué punto el éxito de su método no estaba facilitado por el área geográfica y cultural sobre el cual se apoya, la del viejo totemismo, la de la «ilusión totémica» que está caracterizada, precisamente, por la extraordinaria exhuberancia de los ordenamientos sintácticos y tal vez, en revancha, por la gran pobreza de los contenidos; ¿no es este contraste el que explica que el estructuralismo triunfe fácilmente, en el sentido de que triunfa sin dejar residuos?

Mi segundo problema es el de saber si hay una unidad del pensamiento mítico, si no hay otras fórmulas del pensamiento mítico que se prestarían menos fácilmente al estructuralismo.

Esta duda me conduce al tercer problema: ¿En qué se convierte, en función de otros modelos, la relación estructura-acontecimiento, la relación sincronía-diacronía? En un sistema donde la sincronía es más inteligible, la diacronía aparece como una perturbación, como fragilidad; pienso en la fórmula de Boas, que a usted le gusta citar, sobre el desmantelamiento de los universos míticos que se hunden tan pronto como son constituidos, porque su solidez es instantánea, y que de esta manera sólo existen en la sincronía. Ocurre todo lo contrario si reflexionamos sobre las organizaciones de pensamiento que muestran, no una relación diacronía-sincronía, sino tradición-acontecimiento. Este tercer problema se une con el de la historicidad, que constituye el objeto de la discusión con Jean Paul Sartre al final de su libro.

En nuestro círculo de estudios abordamos también la discusión de la filosofía implícita en su método, pero sin detenernos mucho pues nos pareció que no era equitativo, frente a su obra, arrojarnos de golpe sobre ella; pienso que no es necesario pasar rápidamente a la discusión de la *filosofía* estructuralista, con el fin de permanecer largo tiempo en el *método* estructural; propongo, entonces, que reservemos para el final la discusión de las diferentes posibilidades filosóficas, que usted combina de una manera a mi parecer incierta: ya se trate de la renovación de la filosofía dialéctica o, por el contrario, de una especie de combinatoria generalizada, o, por último, como usted mismo lo dice, de un materialismo puro y simple donde todas las estructuras son de la naturaleza.

Este es el campo de los problemas que me permito plantearle, deparándole la facilidad de tomarlos como usted los entienda.

Claude Lévi-Strauss: Me parece que un libro es siempre un niño nacido antes de término y que me hace el efecto de una criatura demasiado repugnante en comparación con la que ha-

bría deseado traer al mundo, y que no me siento muy orgulloso de presentar a las miradas de los otros; es así como no vengo aquí en una actitud beligerante a defender con encarnizamiento posiciones de las cuales yo soy el primero en percibir su lado precario, tal como el trabajo de Ricoeur lo ha señalado con justeza.

Permitidme una observación inicial. Hay una especie de malentendido, cuyo único responsable soy yo, respecto al lugar de ese libro en el conjunto de mis trabajos. En efecto, no se trata —y retomo aquí las expresiones de Ricoeur— de «la última etapa de un proceso gradual de generalización», de «una sistematización terminal», de «un estado terminal». Puede ciertamente creérselo, pero de hecho se trata de otra cosa. De la misma manera en que El *totemismo en la actualidad* es un prefacio a *El pensamiento salvaje*, como ya lo he explicado, éste es un prefacio a un libro más importante; pero como en el momento en que yo escribía aquél no estaba seguro de comenzar alguna vez el otro, preferí no decirlo para no correr el riesgo de tener que retractarme. En mi pensamiento se trata más bien de una especie de pausa, de etapa, de un momento en que tomo aliento y en que me permito contemplar el paisaje que me rodea, pero precisamente un paisaje al que no iré, al que no puedo, al que no quiero ir: ese paisaje filosófico que percibo en la lejanía, pero que dejo en lo vago porque no está sobre mi itinerario.

Actualmente una pausa ¿pero entre qué y qué? Entre dos etapas de una misma empresa, a la que se podría definir como una especie de inventario de las constricciones mentales, una tentativa para reducir lo arbitrario a un orden, para descubrir una necesidad inmanente a la ilusión de la libertad. En *Les structures élémentaires de la parenté* elegí un dominio que podía, de entrada, señalarse por su carácter incoherente y traté de demostrar que era posible reducirlo a un número muy pequeño de proposiciones significantes. Sin embargo, esta primera experiencia

era insuficiente pues en el dominio del parentesco las constricciones no son de orden puramente interno. Quiero decir que no es cierto que ellas tengan su origen exclusivamente en la estructura del espíritu: pueden ser el resultado de las exigencias de la vida social y de la manera en que ésta imponga sus constricciones propias al ejercicio del pensamiento.

La segunda etapa, que será totalmente consagrada a la mitología, tratará de contornear este obstáculo, pues me parece que es en el dominio de la mitología, en el que el espíritu es más libre de abandonarse a su espontaneidad creadora, donde será interesante verificar si obedece a leyes. En lo concerniente al parentesco y a las reglas del matrimonio podía todavía plantearse el problema de saber si las constricciones venían de fuera o de dentro; la duda no será posible en lo que concierne a la mitología: si en este dominio el espíritu está encadenado y determinado en todas sus operaciones, *a fortiori*, debe estarlo en todas partes.

También le estoy particularmente agradecido a Ricoeur de haber señalado el parentesco que puede existir entre mi empresa y la del kantismo. Se trata, en suma, de una trasposición de la investigación kantiana al dominio etnológico, pero con esta diferencia, que en lugar de utilizar la introspección o de reflexionar sobre el estado de la ciencia en la sociedad particular donde el filósofo se encuentra ubicado, se transporta a los límites: por medio de la investigación de aquello que puede haber de común entre la humanidad que nos aparece como más alejada, y la manera en que trabaja nuestro propio espíritu; tratando de extraer las propiedades fundamentales y constrictivas para todo espíritu, sea cual fuere.

Esto es lo que quería decir en primer lugar. Ahora paso a la primera cuestión, planteada por Ricoeur y que, me parece, domina su estudio: la de si la mitología tiene una única explicación.

Hay algo que me ha turbado un poco en su argumentación. Me parece que hubiera tenido que hacerla no alguien que tiene la posición de Ricoeur sino más bien de un «ultra», si puedo decirlo así, de *El pensamiento salvaje*, que habría podido reprocharme por no haber comprendido bajo su jurisdicción a la Biblia, a la tradición helénica y también un cierto número de otras tradiciones. Pues, de dos cosas una: o bien esas obras muestran el pensamiento mítico, y si se está de acuerdo con que el método vale para el análisis de este pensamiento se debe concluir que también vale para ellas; o bien se considera que en dicho caso el método es inaplicable, y por esa causa se las excluye del reino del pensamiento mítico. Se tendría que aprobarme, entonces, por haberlas dejado fuera.

De hecho mi posición es extremadamente prudente y matizada. De ninguna manera postulo que, en todo aquello que podemos sumariamente englobar bajo el término de pensamiento mítico —aun la expresión me parece muy limitada—, todo dependa de un único tipo de explicación. He tratado de señalar un cierto número de cosas sobre las cuales tenía la impresión de que el análisis estructural había prendido, he estudiado esas cosas y me he abstenido de ir más lejos. Mi eminente colega inglés Edmund Leach, de la Universidad de Cambridge, se ha entretenido en realizar una aplicación del análisis estructural a la Biblia, en un estudio cuyo título es significativo: *Lévi-Strauss in the Garden of Eden*. Es un trabajo muy brillante y solamente en parte es un juego. En lo que a mí concierne vacilaría mucho antes de emprender una empresa del mismo género, y esto a causa de escrúpulos similares a los de Ricoeur. En primer lugar porque el Antiguo Testamento, que evidentemente utiliza materiales míticos, los retoma con miras a un fin distinto al que tuvieron originalmente. Los redactores, sin ninguna duda, los han deformado al interpretarlos; esos mitos han sido sometidos, como lo dice muy bien Ricoeur, a una operación intelec-

tual. Sería necesario comenzar por un trabajo preliminar, con la intención de reencontrar el residuo mitológico y arcaico subyacente en la literatura bíblica, lo cual evidentemente sólo puede ser obra de un especialista. En segundo lugar, me parece que una tarea de este orden implica una especie de círculo vicioso que deriva del hecho de que a mi entender —y éste puede ser un punto de desacuerdo con Ricoeur— los símbolos —para retomar un término al cual le tiene cariño— nunca ofrecen una significación intrínseca. Su sentido sólo puede ser de «posición», y, por consiguiente, nunca nos es accesible en los mitos mismos, sino con referencia al contexto etnográfico, es decir a lo que podemos conocer de su género de vida, de las técnicas, de los ritos y de la organización social de las sociedades cuyos mitos queremos analizar. En el caso del antiguo judaísmo chocaríamos con una situación paradojal, pues el contexto etnográfico falta casi totalmente, salvo, precisamente, el que se puede extraer de los textos bíblicos. Todas nuestras hipótesis descansarían de esta manera sobre una petición de principios. Lo que acabo de decir para la Biblia puede extenderse a otras fuentes mitológicas: los grandes textos de la antigua India, los clásicos de la proto-historia japonesa, Kojiki y Nihongi, y muchas otras cosas. Hay, por consiguiente, una considerable masa de materiales a los que me he abstenido de abordar: por una parte en razón de la ausencia de contexto etnográfico, y por otra parte debido a que ellos exigen una exégesis previa que el etnólogo no está calificado para realizar.

Hasta en la mitología de la cual tratará casi íntegramente mi próximo libro, vale decir, la de América tropical, percibo niveles heterogéneos. De tal manera prefiero dejar de lado ciertos textos, por lo menos en forma provisional, debido a que su organización interna parece depender de otros principios; en América del Sur existe una literatura casi novelesca mezclada a los mitos, la cual, tal vez, sea pasible del análisis estructural, pe-

ro en este caso de un análisis estructural transformado y afinado que yo no me atrevo a abordar por el momento.

En consecuencia y desde este punto de vista, se impone una actitud de prudencia; se aborda aquello que parece posible abordar para obtener un buen rendimiento; al resto se lo deja en reserva hasta tiempos mejores, hasta que el método haya hecho sus pruebas. Esta reserva me parece que es propia de toda empresa que se quiera científica. Si se hubiera comenzado el estudio de la materia con una teoría de la cristalización, muchos físicos hubiesen tenido el derecho de decir: éstos no son los únicos estados de la materia, hay otros de los cuales usted no es capaz de rendir cuenta, a lo cual los cristalógrafos arcaicos hubiesen sin duda replicado: sí, pero éstas son las propiedades más bellas, o las más simples, las que nos ofrecen una especie de atajo hacia la estructura; y por esta razón nos reservamos momentáneamente el problema de saber si el estudio de los cristales explica toda la materia o si hay otras cosas a considerar.

Ahora bien, en lo que respecta a las objeciones filosóficas, sobre las que paso rápidamente pues Ricoeur desea que se las deje provisoriamente de lado, él subraya el aspecto «esbozo», el aspecto incierto. Estoy íntegramente de acuerdo con él. No he tratado de hacer una filosofía, simplemente ensayé tomar conciencia, para mi provecho personal, de las implicaciones filosóficas de algunos aspectos de mi trabajo. Lo que diré, simplemente de paso, es que allí donde Ricoeur ve dos filosofías tal vez contradictorias, una que se aproxima al materialismo dialéctico y que acepta el primado de la *praxis*, y otra que se inclina hacia el materialismo liso y llano, yo veo más bien dos etapas de una misma reflexión; pero a todo esto yo no le atribuyo sino una importancia secundaria y estoy dispuesto a hacerme morigerar, sobre este punto, por los filósofos.

Me siento igualmente en total acuerdo con Ricoeur cuando define —sin duda alguna para criticarla— mi posición como «un kantismo sin sujeto trascendental». Esta deficiencia le inspira reservas, en tanto que a mí nada me impide aceptar su fórmula.

Llego de esta manera a lo que me parece ser la objeción fundamental que Ricoeur repite constantemente y que yo he vuelto a copiar de su texto con esta frase significativa: «Ocurre, dice él, que una parte de la civilización, precisamente aquella de la cual no procede nuestra cultura, se presta mejor que ninguna otra a la aplicación del método estructural». Aquí se plantea un problema considerable. ¿Se trata de una diferencia intrínseca entre dos especies de pensamiento y de civilización, o simplemente de la posición relativa del observador, que no puede, frente a su propia civilización, adoptar las mismas perspectivas que las que le parecen normales frente a una civilización diferente? Dicho de otra manera, la inquietud de Ricoeur, su convicción de que si yo quiero aplicar mi método a los textos míticos de nuestra propia tradición (lo que yo me abstengo cuidadosamente de hacer, por otra parte), me daré cuenta de que subsiste un resto, un residuo irreductible que me será imposible reabsorber… En tanto que miembro de mi civilización, que interioriza esta tradición mítica, que ha sido nutrido por ella, estoy de buena gana de acuerdo; pero lo que yo me pregunto es si algún sabio indígena que leyera *El pensamiento salvaje* y observara la forma en que yo he tratado sus propios mitos, no me haría, con razón, exactamente la misma objeción. Cuando en su texto Ricoeur opone el totemismo y el *kerigmatismo* (palabra cuyo sentido entre los filósofos y los teólogos actuales yo no conozco bien, pero que, si la interpreto según la etimología, implica la idea de una promesa, de un anuncio), tengo deseo de preguntarle ¿qué hay de más «kerigmático» que esos mitos totémicos australianos que también se fundan sobre aconteci-

mientos: aparición del ancestro totémico en un cierto punto del territorio, sus peregrinaciones que han santificado cada lugar que lleva un nombre y que definen, para cada indígena, los motivos de un apego personal que da una significación profunda al territorio y que existen, al mismo tiempo, con la condición de que se permanezca fiel, una promesa de felicidad, una seguridad de salud, una certeza de reencarnación? Esas profundas certidumbres se reencuentran en todos los que interiorizan sus propios mitos, pero no pueden ser percibidas y deben ser dejadas de lado por quienes las estudian desde fuera. De suerte que, frente a esta especie de trato que se me propone, de un dominio donde el análisis estructural reinaría sólo, a cambio de otro en el que sus poderes serían limitados, yo me pregunto si en el caso de aceptarlo no me conduciría, sino a reintroducir la distinción tradicional entre mentalidad primitiva y mentalidad civilizada, por lo menos a hacerlo en una forma más reducida, digamos en miniatura, a distinguir dos especies de pensamiento salvaje: uno que corresponde totalmente al análisis estructural, y otro que implica algo más. Vacilo en aceptar el trato porque él me daría más de lo que puedo reivindicar.

Tal vez no lo he señalado suficientemente en mi libro: lo que intento definir como «pensamiento salvaje» no es atribuible con propiedad a nadie, ya se trate de una porción o de un tipo de civilización. No tiene ningún carácter predicativo. Más bien digamos que, con el nombre de pensamiento salvaje, designo el sistema de postulados y de axiomas requeridos para fundar un código que permite traducir, con el mínimo mal rendimiento posible, a lo «otro» en lo «nuestro», y recíprocamente, el conjunto de las condiciones en las cuales comprendernos mejor; es claro que siempre con un residuo. En lo más íntimo el «pensamiento salvaje» sólo es, según mi intención, el lugar de reencuentro, el efecto de un esfuerzo de comprensión, de *mi* colocándome en *su* lugar, de *ellos* colocados por mí en *mi* lugar. Las

circunlocuciones apropiadas para examinar su naturaleza se referirían a las nociones de lugar geométrico, de común denominador, del mayor común múltiplo, etc., excluyendo la idea de algo que pertenecería intrínsecamente a una porción de la humanidad y que la definiría en el absoluto. Por más que en el fondo me siento —y con esto termino— totalmente de acuerdo con Ricoeur, a excepción de que el principio de la diferencia que él postula no me parece estar en los pensamientos en sí mismos sino en las variadas situaciones en que el observador se encuentra frente a dichos pensamientos.

P. R.: Esta permuta de los observadores no me satisface completamente, en especial si me remito a su propia obra; hay en el objeto mismo del estudio diferencias que no serían borradas por una permuta de los papeles entre el observador y lo observado. Son estos objetivos los que, en la era del totemismo clásico, aseguraban las relaciones óptimas de diacronía y de sincronía en un conjunto cultural. Por consiguiente no es el punto de vista del observador lo que distingue un conjunto mítico de otro; es desde el mismo punto de vista que ellos difieren: esto es lo que hace que todos ellos se presten a la aproximación estructuralista, pero con grados de éxito variables; al final de mi estudio he mostrado que no existe una simbólica natural, que un simbolismo no funciona sino en una economía de pensamiento, en una estructura; es por esta razón que nunca podrá hacerse hermenéutica sin estructuralismo. El problema que me planteo es el de saber si no hay gradaciones, o si usted quiere efectos, correspondientes al predominio de lo sincrónico sobre lo diacrónico, que condicionan el ejercicio de su oficio de estructuralista. No creo que se trate de un problema del observador: la totalidad no tiene en todas partes la misma significación. Allí donde usted puede decir que la sincronía es fuerte y la diacronía frágil, esto no me parece que sea el producto de

nuestra posición de observador, sino que resulta de una cierta constitución del conjunto que estudia.

C. *L.-S.*: Es muy justo. La explicación debe buscarse en el hecho de que usted toma el adjetivo «totémico» en una acepción mucho más amplia de la que yo le doy. Como etnólogo yo utilizo el término en un sentido técnico y restringido. He notado, en efecto, a todo lo largo de su artículo, que usted establece una especie de equivalencia entre «pensamiento totémico» y «pensamiento salvaje». La relación me parece diferente: el totemismo muestra el pensamiento salvaje —en esto he insistido mucho—, pero el pensamiento salvaje desborda enormemente los marcos del sistema religioso y jurídico que se ha querido, falsamente por otra parte, aislar bajo el nombre de totemismo. En consecuencia, cuando señalo el «vacío totémico» de las grandes civilizaciones de Europa y Asia, yo no quiero decir que no se reencuentre, bajo otras formas, los caracteres distintivos del pensamiento salvaje. Los dos problemas no se plantean sobre el mismo plano.

Si el fondo de su argumento quiere decir que existe una diferencia objetiva entre nuestra civilización y la de los pueblos sin escritura, a saber, que la primera acepta la dimensión histórica y que las otras la rechazan, estaremos de acuerdo pues yo mismo he insistido en repetidas ocasiones sobre esto. Pero me parece que no se habla completamente de la misma historia: esta temporalidad que usted introduce como una propiedad intrínseca de ciertas formas de pensamiento mítico, no es necesariamente una función de la historicidad objetiva de nuestras civilizaciones occidentales y de la manera en la que ellas han «historizado» su devenir. Conocemos muchos mitos «historizados» en el mundo; es sorprendente, por ejemplo, que la mitología de los Indios Zuni del Sudoeste de los Estados Unidos haya sido «historizada» (a partir de materiales que, por otra parte, no lo son en el mismo grado) por teólogos indígenas, de una

manera comparable a la de otros teólogos, a partir de los mitos de los ancestros de Israel. Me parece por consiguiente, que la diferencia, tal como aparece en su estudio, no depende, de tal modo, de la existencia de una historia *en la mitología* (pues aun los mitos australianos más «totémicos» cuentan una historia, existen en la temporalidad), sino del hecho de que esta historia existe, ya sea encerrada en sí misma, acerrojada por el mito, ya sea abierta, como una puerta sobre el porvenir.

P. R.: ¿Piensa usted que es accidental que precisamente los filones pre-helénicos, indo-europeos, semíticos, hayan permitido todas esas interpretaciones que nos han dado los filósofos, los teólogos, etc.? ¿Es que esto no depende precisamente de una riqueza de contenido que reclama una reflexión sobre la semántica y no sobre la sintaxis? Si admitimos la unidad profunda del dominio mítico, esto implica también, en cambio, que se puedan aplicar otros métodos distintos al suyo al totemismo, que se pueda reflexionar sobre lo que ellos dicen y no simplemente sobre la manera como ellos lo dicen, pues su decir está lleno de sentido, cargado de filosofías latentes, y en consecuencia se podría esperar el Hegel o el Schelling del totemismo.

C. L.-S.: Se ha ensayado, pero no ha dado buenos resultados.

P. R.: Pero si yo no me comprendo mejor al comprenderlos a ellos, ¿puedo hablar de sentido? Si el sentido no es un segmento de la comprensión de sí, entonces yo no sé qué es.

C. L.-S.: Puesto que en este caso estamos prisioneros de la subjetividad, no podemos, a la vez, tratar de comprender las cosas desde afuera y desde adentro, no podemos comprenderlas desde adentro más que cuando hemos nacido adentro, cuando estamos efectivamente adentro. La empresa que consiste en el intento de transportar —si así puede decirse— una interioridad particular en una interioridad general, me parece de antemano comprometida. Hay en esto un punto en el cual creo

que estamos demasiado lejos uno de otro. Usted dice en su artículo que *El pensamiento salvaje* elige la sintaxis contra la gramática. Para mí no hay nada que elegir. No hay nada que elegir, por lo mismo que esta revolución fonológica que usted evoca en repetidas oportunidades, consiste en el descubrimiento de elementos que en sí mismos no son significantes. En consecuencia, lo que usted busca —y en esto espero no traicionarlo, ya que usted lo dice y aun lo reivindica— es un *sentido del sentido,* un sentido que está por detrás del sentido, mientras que, en mi perspectiva, el sentido nunca es un fenómeno primero: el sentido es siempre reductible. Dicho de otra manera: detrás de todo sentido hay un no-sentido, y lo contrario no es verdadero. Para mí la significación es siempre fenomenal.

Marc Gaboriau: Se ha hablado de la historia, de la «diacronía»; quiero plantear algunos problemas sobre este tema, en particular concernientes a los problemas de la «diacronía». ¿Cómo puede ser que una sociedad dada se transforme en el tiempo? En algunas partes de su obra —en particular en la *Anthropologie structurale* y en el prefacio a la *Sociologie et anthropologie*, de Mauss— usted insiste sobre el hecho de que es necesario buscar los factores de transformación no en los sistemas sociales tomados aisladamente (sistemas de parentesco, mitología…) sino en la manera en que éstos se superponen y articulan. Esto constituye, según usted, una serie de factores que es necesario estudiar antes de considerar las influencias exteriores. Querría pedirle aclaraciones a propósito de esta primera serie de factores. Al final de la *Anthropologie structurale* usted introduce el concepto de «estructura de subordinación»; pero me parece que con este término usted habla de dos cosas diferentes: por una parte de desigualdades sociales (poligamia, privilegio, etc.), por otra parte a veces parece designar con ese término la superposición de los diferentes sistemas que constitu-

yen una sociedad. ¿Me puede dar usted algunas precisiones sobre este tema?

C. L.-S.: Usted me plantea dos problemas, ¿verdad? Primero el problema general. Confieso que me siento incapaz de responderle. Pienso que la etnología, la sociología, las ciencias humanas en su conjunto, son incapaces de responderle, pues las sociedades evolucionan por lo general bajo el efecto de factores externos, que corresponden a la historia y no a un análisis estructural. Por consiguiente, para hacer una teoría de la evolución de las sociedades, sería necesario haber observado un número muy grande de sociedades que hubieran permanecido al abrigo de toda influencia de orden externo (y cuando digo externo no me refiero simplemente a la acción de otras sociedades, sino también a la de fenómenos biológicos y de otras clases), lo cual es evidentemente imposible. En repetidas ocasiones les digo a mis estudiantes que no hubiera habido un Darwin si no hubiera antes un Linneo; no se hubiera podido plantear el problema de la evolución de las especies si no se hubiera comenzado por definir lo que se entiende por especie y por hacer una tipología. Ahora bien, nosotros estamos lejos de poseer, y tal vez nunca poseeremos, una taxonomía de las sociedades que sea comparable a las taxonomías pre-linneanas, digamos como la de Tournefort. Yo veo en esto problemas sobre los cuales podemos sí, especular, lo que no es inútil, pero nunca diremos algo serio.

En lo que respecta al otro problema, si hay un equívoco en mi texto —confieso que está ya lejos— me disculpo; se trata de una traducción del inglés, ya que fue escrito directamente en esa lengua. Sin embargo me parece que yo limitaba la expresión «estructuras de subordinación» oponiéndola a las «estructuras de comunicación»; queriendo decir con esto que existen en la sociedad dos grandes tipos de estructuras; las estructuras de comunicación que son bi-unívocas, y las estructuras de subor-

dinación que son unívocas y no son reversibles. Puede ser que haya cierta ambigüedad entre este sentido particular y el que usted señala, pero no ha sido mi intención que sea así.

M. G.: Hay una ambigüedad, en especial si se compara ese texto con otros, particularmente con el prefacio a Mauss, donde usted busca explicar las transformaciones de las sociedades estudiando la articulación de los diferentes sistemas. Usted dice que esos sistemas, por su misma naturaleza, jamás son íntegramente traducibles los unos a los otros, y que, a causa de esto, una sociedad puede permanecer idéntica a sí misma.

C. L.-S.: Sí: lo que tratamos de buscar —digamos en el interior de una sociedad reducida a un cierto número de ordenamientos estructurales apilados unos sobre otros, o imbricados unos en otros— son los medios para restablecer especies de desequilibrios que explican la causa por la cual una sociedad, aun cuando esté al abrigo de influencias exteriores, de cualquier manera se «mueve».

Mikel Dufrenne: Querría volver sobre el problema que se ha evocado continuamente, de las relaciones de la sintaxis y de la semántica. Me pregunto si lo que usted acaba de decir de que el sentido es siempre segundo en relación a un dato pre-mítico y no significante, no es, en una cierta medida, negado por sus propios análisis. Cuando usted muestra, por ejemplo en el análisis del mito de Asdewal hecho en la Ecole des Hautes-Etudes, que considerando el comportamiento de los Tsimshian y de las mujeres particularmente delante del pez, el hombre se identifica con el pez, éste se vuelve repentinamente esclarecedor para todo el conjunto del mito. Se tiene la impresión de que el análisis previo, realizado sobre parejas de oposición: alto-bajo, este-oeste, mar-montaña, etc. preparaba en cierta medida esta especie de alumbramiento final del sentido, y que en dicho caso el sentido es dado de otro modo, en una especie de toma de conciencia inmediata, y no es el resultado de un análisis sintáctico.

Si es cierto que en matemática, para un pensamiento verdaderamente formal, en cierta medida, la semántica siempre está al nivel de la sintaxis y subordinada a ella, yo me pregunto si, por el contrario, en un análisis como aquél (o lo mismo en su análisis de Edipo, en el que usted muestra de una sola vez que Edipo, patizambo, significa algo por sí mismo, a saber: una cierta forma de nacimiento que se opone a otra) no hay aquí una especie de revancha de la semántica sobre la sintaxis, una inmediatez de un sentido no lógicamente engendrado o manifestado.

C. L.-S.: Tengo la impresión de que en los ejemplos que usted cita el sentido no es percibido directamente sino deducido, reconstruido a partir de un análisis sintáctico. En el pasaje de *la Geste d'Asdiwal*, si mis recuerdos son exactos, demuestro que una determinada relación sintáctica no es reversible (contrariamente a lo que sucede en la gramática, donde puede leerse igualmente: Pedro mata al toro, o, el toro mata a Pedro). Como consecuencia del hecho de que una proposición sólo es formulable en un sentido, se pueden hacer ciertas hipótesis sobre la marcha secreta del pensamiento indígena; pero, después de todo, soy yo quien dice esto a título de hipótesis; me parece, entonces, que esto es eminentemente «reconstruido». Al presente debo agregar, respondiendo a Dufrenne y a Ricoeur, que de ninguna manera excluyo —lo cual sería, por otra parte, imposible— esta aprehensión del sentido a la que Ricoeur hace alusión; la diferencia viene de que para mí la misma aparece como un medio suplementario del que disponemos para tratar de controlar la validez de nuestras operaciones sintácticas. Podemos darnos el lujo de tratar de ponernos en su lugar en razón de que hacemos «ciencias humanas», de que estudiamos a los hombres. Pero éste es el último momento, es la última satisfacción que nos brindamos planteándonos el problema: ¿es que esto marcha así? y si lo ensayo sobre mí, ¿es que esto funciona

así? En consecuencia, aprehender el sentido, desde el punto de vista del método, me parece secundario y derivado en relación al trabajo esencial que consiste en desmontar el mecanismo de un pensamiento objetivado; no puedo, en este sentido, sino retomar los términos de la crítica de Ricoeur, ya que ella no se me aparece como una crítica: es exactamente lo que trato de hacer.

P. R.: Si el sentido que yo alcanzo de esa manera no aumenta la comprensión que tengo de mí mismo y de las cosas, no merece el nombre de sentido. Ahora bien, nada de esto puede suceder si la investigación sintáctica se realiza sobre un fondo de no-sentido; pues ¿qué entendemos por las palabras *sentido* y *no-sentido*, salvo episodios de una conciencia de la historia, que no sea simplemente la subjetividad de una cultura observando otra cultura, sino verdaderamente una etapa de la reflexión que trata de comprender toda cosa? Dicho de otra manera, son los discursos particulares los que tienen un sentido, son las cosas y no simplemente los ordenamientos sintácticos realizados por un observador exterior. Acepto que para hacer ciencia es necesario limitarse a no considerar sino los ordenamientos de los cuales uno es el observador; se evita de esta manera entrar en lo que yo llamé el «círculo hermenéutico», que hace de mí uno de los segmentos históricos del contenido que se interpreta a través de mí. Para hacer «ciencias humanas» es necesario que yo esté fuera del circuito; ¿pero se puede hablar aún de sentido y, de no-sentido si ese sentido no es el episodio de una reflexión fundamental o de una ontología fundamental (yo no elijo en este lugar entre las dos grandes tradiciones, la de Kant y la de Hegel)?

C. L.-S.: Me parece que usted liga la noción de discurso y la noción de persona. ¿Pero en qué consisten los mitos de una sociedad? Ellos forman el discurso de esta sociedad y un discurso para el cual no hay emisor personal: por consiguiente, un discurso que se recoge como un lingüista que se va a estudiar una

lengua mal conocida y de la cual trata de hacer la gramática sin preocuparse de saber quién ha dicho lo que ha sido dicho.

P. R.: Pero si yo no me comprendo mejor comprendiéndolos, ¿puedo aún hablar de sentido? Si el sentido no es un segmento de la comprensión de sí, yo no sé entonces qué es.

C. L.-S.: Me parece legítimo que un filósofo que plantea los problemas en términos de persona haga esta objeción, pero yo no estoy obligado a hacer lo mismo. ¿Qué es el sentido para mí? Un sabor específico percibido por una conciencia cuando ella gusta de una combinación de elementos de los cuales ninguno, tomado separadamente, ofrecería un sabor semejante. De esta manera, al igual que un sabio de laboratorio que busca realizar una combinación química dispone de muchos medios para asegurar su éxito —el espectógrafo, las reacciones, pero no se contenta generalmente con esto pues sabe que también hay una lengua, entonces él gusta, reconoce el sabor característico y dice: sí, esto es así—, el etnólogo también busca aprehender el sentido y completar sus pruebas objetivas por medio de la intuición. Porque es un ser dotado de sensibilidad y de inteligencia y porque tiene también ese medio. Se trata, entonces, de reconstruir un sentido; se lo reconstituye por medios mecánicos, se lo fabrica, se lo descorteza. Y después, por cuanto se es hombre, se lo gusta.

Jean-Pierre Faye: Yo tendría un problema para plantear, que concierne a los mitos contemporáneos. Se trata de zonas del lenguaje donde es la historia la que se mitifica. Contrariamente a los casos de mitos historizados, habría «historias» (interpretaciones históricas) mitificadas. Tomemos el caso de las ideologías nacionalistas alemanas en el período de entre-guerra: yo veo un campo «privilegiado» donde sus críticas pueden aplicarse. Nos encontramos allí frente a una especie de nimbo de lenguaje, con una fuerte carga biológica, muy próxima a las formas de la mitología arcaica y donde la historia está absoluta-

mente volcada en el mito. Si se intenta hacer el mapa de estos diferentes lenguajes se obtiene una especie de topología donde esos lenguajes presentan intersecciones muy precisas. Además, se puede de la misma manera tratarlos como transformaciones de sentido y desde este punto de vista ofrecen dos rasgos destacables: cada uno de ellos admite una transformación inversa. Por otra parte, la combinación, o la composición de dos de ellos da «algo» (una significación) que a su vez pertenece a ese conjunto ideológico, sin duda porque se trata de un pensamiento retrógrado y que en consecuencia se encierra sobre sí mismo. Tal vez no se podría encontrar este «axioma de encierro» en el caso de la ideología nacionalista que cubre al nacional-socialismo en la Alemania de Weimar, y que se designa a sí misma como el «Movimiento nacional»; se tiene verdaderamente esta especie de encierro que parece prestarse a un análisis estructural si se toma la palabra estructura en su sentido algebraico: un conjunto cualquiera tiene una estructura si tiene una «ley de composición» bien definida.

Ahora, pese a todo, parece imponerse un problema de «residuo» que escaparía en parte a esta formalización y que en ciertas oportunidades se vuelve sorprendente. Podemos tomar por ejemplo, un simple adjetivo, un término típicamente ideológico que adquirió en esta constelación del «Movimiento nacional» un sentido de *posición* bien determinado y alejado de su sentido primario o etimológico; este término, totalmente politizado entre 1900 y 1945, desaparece después casi totalmente del vocabulario alemán. La palabra es *volkisch*. ¿Qué quiere decir *volkisch*? Deriva de la palabra *Volk* y debería significar popular. Pero de hecho *volkisch* ha adquirido un valor de posición distinto en la constelación nacional-socialista (o más ampliamente «nacional-revolucionaria», o «conservadora-revolucionaria»). Digamos que significa algo análogo a lo que en francés se llamaría racista. Pero al mismo tiempo esta palabra simboliza su

propia raíz, su propia etimología; lleva en sí una especie de alusión a su sentido primero en la medida en que se percibe inmediatamente la palabra *Volk* que le es subyacente y a partir de la cual ha sido creada. Se vuelven a encontrar distinciones que usan los lingüistas en semántica: por una parte, hay un nivel del lenguaje en que el principio de lo arbitrario del signo actúa plenamente, donde el signo lingüístico es puramente una moneda de cambio, completamente convencional, en un circuito en el que le conviene darle tal valor (de posición); pero por otra parte, el signo permanece adherido a lo que ciertos lingüistas llaman su motivación etimológica, al «motivo» inicial que lo ha creado, aun cuando haya perdido su significación inicial. Así, *volkisch* ya no significa popular sino racista, sólo a través de su última significación se percibe la primera, y hay una especie de juego entre dichos niveles. Este juego ha funcionado de una manera muy precisa en el lenguaje político de la Derecha alemana comprometiendo un aumento de participación afectiva. Es lo que ha permitido un cierto número de malabarismos políticos; pues el hitlerismo jugaba sobre esta especie de valor «izquierdista» de la palabra *Volk*, mantenida en el sentido etimológico, haciendo pasar al mismo tiempo el valor ultra-nacionalista del racismo.

Este ejemplo particular nos permitirá, tal vez, aprehender o aproximarnos a la imbricación de la participación efectiva en la red estructural; me parece que éste es un problema que en la metodología del estructuralismo está, provisoria o definitivamente, descardo, sin lugar a dudas a causa de las facilidades o de las repeticiones fastidiosas que se introdujeron en etnología tras la estela de Lévy-Bruhl. Pero tal vez esto sea por el contrario, en un segundo análisis, en una segunda etapa, un aspecto muy excitante. Lo que es importante en un caso como el del nazismo es saber de qué manera una red ideológica aparentemente arbitraria, aparentemente confusa, no sólo funciona de

una manera muy precisa, desempeña un papel social riguroso, expresa las contradicciones de la situación histórica y socioeconómica, traduce la lógica de los intereses enfrentados, sino que también entraña un grado tal de participación, levanta semejante «ola de entusiasmo».

C. L.-S.: Estaría de acuerdo con usted para pensar que nada se parece más —desde un punto de vista formal— a los mitos de las sociedades que llamamos exóticas o sin escritura, que la ideología política de nuestra propia sociedad. Si se ensayara aplicar el método, no sería sin duda a las tradiciones religiosas que tendría que aplicarse primeramente, sino mucho mejor al pensamiento político. Ahora bien, ¿es necesario privilegiar un pensamiento político particular? Vacilaría mucho en admitirlo; me parece, por ejemplo, que la «mitología» de la Revolución francesa ilustraría ambigüedades semejantes a las que usted ha citado. Después de todo el término «*sans culotte*» ha hecho fortuna, mientras que su sentido primitivo se ha probablemente perdido y la afinidad con «*culot, culotté*» desempeña tal vez un gran papel en su éxito. Pero una vez dicho esto volvemos nuevamente al mismo punto. El problema es saber si lo que tratamos de alcanzar es verdadero para la conciencia y para la conciencia que nosotros tenemos de ello, o está fuera de esta conciencia. Yo considero perfectamente legítima la búsqueda por adentro, por la aprehensión del sentido, pero a esta aprehensión, a esta interpretación que los filósofos o los historiadores darán de su propia mitología, yo la trataré simplemente como una variante de esta misma mitología. Para mi análisis ella se convertirá en materia, pensamiento objetivado. Dicho de otra manera, no es que yo desprecie trabajos como esos que sólo conozco a través del resumen que ha hecho Ricoeur, pero —conociéndolos a través de ese resumen— si yo tuviera —¡lo que Dios no permita!— que dedicarme a ese género de problemas,

yo vería en ellos una variante de la mitología bíblica y la agregaría sobre la otra en lugar de ponerla a continuación.

P. R.: Yo no he dicho que el sentido fuera sentido para o por la conciencia; el sentido es, primero, aquello que instruye la conciencia; el lenguaje es, primeramente, vínculo de un sentido a retomar y este potencial de sentido no se reduce a mi conciencia. No hay que elegir entre el subjetivismo de una conciencia inmediata del sentido y la objetividad de un sentido formalizado; entre los dos hay aquello que muestra el sentido, aquello que dice el sentido, y es este «a-decir» y «a-pensar» lo que me parece ser el otro lado del estructuralismo; y cuando digo el otro lado del estructuralismo no designo forzosamente un subjetivismo del sentido sino una dimensión del sentido que también es objetiva, pero con una objetividad que sólo aparece para la conciencia que la aprehenda. Esta aprehensión expresa el engrandecimiento de la conciencia por sobre el sentido. Es por esta razón que yo no opondría la subjetividad a la estructura, sino, precisamente, lo que llamo el objeto de la hermenéutica, es decir las dimensiones de los sentidos abiertas por esas aprehensiones sucesivas. El problema se plantea de esta manera: ¿todas las culturas ofrecen lo mismo para retomar, para decir y pensar?

C. L.-S.: He oído hablar constantemente de ejemplos privilegiados —y voy a volver a la proposición de Ricoeur por este rodeo—; ¿pero lo son verdaderamente? La materia es muy rica, ella nos cubrirá con su abundancia. La situación eminentemente favorable en lo que concierne a las sociedades exóticas, es que precisamente no sabemos casi nada, y esta pobreza constituye, en cierta medida, nuestra fuerza: estamos condenados a lo esencial…

J.-P. F.: Tal vez ese privilegio se esclarecerá por otro problema que quiero plantearle. En Saussure hay una distinción, en un cierto momento, entre el signo puro y el símbolo: en el sím-

bolo hay más que en el signo, pues lo arbitrario del signo no funciona totalmente. Hay una especie de presencia de lo natural; hay una especie de contenido natural que permanece llegado, que le da peso. Es esto lo que constituye, a mi parecer, la diferencia entre la mitología y la ideología de tipo racionalista, como la de la Revolución francesa o del movimiento obrero del siglo XIX. La palabra «*sans-culotte*», ha cortado sus amarras con el «*culotte*» de los nobles: no se piensa más en el «*culotte*» de seda; el término ha adquirido verdaderamente una autonomía semiológica y circula como una moneda completamente «arbitraria». Y son sentidos derivados, asociaciones derivadas, como usted lo dice continuamente, las que han venido a investir, como el «*culot*»…

C. L.-S.: He ahí, es el signo que se ha simplemente transformado en símbolo.

J.-P. F.: Sí, pero perdió los vínculos que lo ligaban al símbolo inicial.

C. L.-S.: ¡Ah! no: era un signo y se convirtió en un símbolo.

J.-P. F.: Sí, pero el símbolo segundo es algo ficticio, hay algo fabricado, en tanto que en las mitologías políticas retrógradas se encontrará tal vez fácilmente lo que podría llamarse el recurso al cordón umbilical. Los signos políticos de la izquierda o del liberalismo son más «semiológicos» y menos «simbólicos», en alguna medida están en el camino que lleva a un pensamiento de tipo kantiano (o durkheimiano), siendo el pensamiento kantiano, como hecho histórico, un sub-producto de la ideología liberal (de la cual es, en derecho, el sub-basamento filosófico). Por el contrario, si se toman pensamientos políticos en sí mismos «salvajes», si se toman ideologías que se basan más directamente sobre mitologías, entonces puede ser que aparezca su pensamiento salvaje como mucho más salvaje que el suyo… Vale decir que él retiene este elemento de participación… Lla-

mando de esta manera participación a esta especie de doble juego del signo que por una parte actúa en un cierto círculo estructural y, por otra parte, conserva vinculaciones con una «naturaleza» del lenguaje. Es evidente que esta naturaleza lingüística constituye un problema. Pero el encarnizamiento de Heidegger en volver siempre hacia lo originario del lenguaje pareciera que es un camino completamente distinto al del estructuralismo, y que no parece carecer de fundamento, pues allí mismo donde ha sido engañado por un lenguaje ideológico, encontró que él mismo verificaba de alguna manera su filosofía del lenguaje…

Kostas Axelos: Querría plantear un problema que me desconcierta mucho, y que me desconcierta aún más después de la lectura de *El pensamiento salvaje*. Puede decirse que existen dos pensamientos genealógicos: un pensamiento genealógico ingenuo, según el cual las cosas siguen, generación por generación, en el espacio y en el tiempo, y un pensamiento genealógico especulativo, el de Hegel por ejemplo, según el cual hay un desenvolvimiento genealógico, una fenomenología del Espíritu, no siendo este desenvolvimiento genealógico sino el desenvolvimiento de una estructura inicial y total que es la de la *Gran Lógica*. Según mi modesto entender, Hegel es, por así decirlo, el padre del estructuralismo, siendo, al mismo tiempo, el primero que valorizó el pensamiento genético. En la genealogía es necesario entender también el aspecto *Logos* de la genealogía. Al hacer explotar el cuadro limitado de una mentalidad primitiva, por una parte, y de un pensamiento civilizado, por la otra, que comenzaría allí donde cada uno quiere hacerla comenzar, usted habla de un pensamiento por lo mismo que es ingenua: ¿dónde comienza el pensamiento salvaje en el espacio y el tiempo? ¿A partir de qué momento puede hablarse de pensamiento?

C. L.-S.: Ese es un gran problema, pero no veo por qué se espera de mí que pueda responderlo, pues se trata de un proble-

ma que se refiere a los orígenes de la humanidad, a lo que los antropólogos físicos llaman la «hominización». ¿A partir de qué momento hubo seres que piensan? Yo no sé nada y dudo que nuestros colegas de la antropología física tengan ideas claras sobre este tema. Más aún: dudo que podamos aprehender teóricamente, en el futuro, un momento en el que el hombre habría comenzado a pensar, y estaría dispuesto a admitir que el pensamiento comienza antes que los hombres.

Jean Lautman: Querría volver una vez más al problema del sentido, pues si la obra de Lévi-Strauss nos inquieta, en el fondo es porque nos dice, de una cierta manera, que nos expresamos cuando no pensamos expresarnos. Mi problema tiene niveles.

Primero, en la *Anthropologie structurale,* cuando usted muestra que el método del *shaman* se compara estructuralmente a la cura psicoanalítica, yo noto una especie de ambigüedad: por una parte una crítica subyacente a la cura psicoanalítica, como si ésta no fuera algo nuevo, ya que es el método del *shaman,* por otra parte, una valorización que yo comprendo mucho más ahora que usted nos ha dado *El pensamiento salvaje,* en la medida en que para usted son válidas tanto una como otra de esas expresiones liberadoras y que revelan el hombre a sí mismo. ¿Aceptaría usted que se piense que de una cierta manera nos propone ensayos de constitución de un psicoanálisis colectivo, que no se vincula a las estructuras individuales del Señor X, ni siquiera al conjunto de las estructuras psicológicas de una sociedad, sino que se remonta más lejos, hasta el esquema de organización de toda sociedad? Es de esta manera como yo comprendo el gran interés que usted le dedica a la lingüística, similar al que le dedica la escuela psicoanalítica contemporánea y por las mismas razones: la ley de Zinff, por ejemplo, nos muestra que, hablando y creyendo hablar libremente, estamos de he-

cho gobernados por estructuras que son anteriores a la emergencia del sentido en nuestro propio pensamiento.

Segunda etapa del problema. A propósito de la historia. En la reflexión crítica de la obra de Jean-Paul Sartre, que usted propone al final de *El pensamiento salvaje*, paso por alto aquello en lo cual estoy evidentemente de acuerdo con usted para llegar a aquello que critica en la historia: el hecho de que ésta usa un código muy pobre, lo esencial de su sistema de codificación es la cronología y, en el fondo, éste es un saber importante pero limitado. No obstante, usted dice que la historia es importante. Sin embargo me parece que para usted la historia consiste a menudo en un oscurecimiento del sentido, que el sentido, en la medida en que es importante, se expresa mucho mejor en el momento del surgimiento, en su primera cristalización, de las estructuras de la sociedad, que en el devenir del desenvolvimiento que le es impuesto.

Para llegar al tercer punto debo decir que quedé muy admirado cuando, en las últimas páginas de *El pensamiento salvaje*, usted afirma que los caminos modernos de la ciencia llevan a aproximarse al mundo de la materia por los caminos de la comunicación. Usted demuestra que ese proceso es el mismo proceso del pensamiento mágico, el cual siempre se aproximó a la naturaleza por las modalidades de la interpretación; personalmente tengo reticencia a pensar que los caminos de la ciencia contemporánea y las prácticas de la magia sean reabsorbidos en el mismo conjunto. Usted ha demostrado que tanto en un caso como en otro hay un conjunto estructurado, pero —y es aquí donde yo no estoy de acuerdo cuando en este mismo capítulo usted cita a Heiting— los sistemas estructurados que actúan en las sociedades que usted estudia son sistemas estructurados totalmente saturados, mientras que los sistemas axiomáticos del pensamiento contemporáneo son fundamentalmente sistemas

no saturados. Me parece que esta oposición debe llevar más lejos, pero sería muy aventurado si le pidiera que lo hiciese.

C. L.-S.: ¡Esos son problemas muy grandes! El primero, en relación al psicoanálisis: he tratado de hacer un análisis del sentido, ¿pero por qué llamarlo un psicoanálisis? Usted acaba de señalar, me parece, que aquello que no es consciente es más importante que aquello que es consciente. Digamos que lo que yo trato de hacer es, a mi manera, o sea, en tanto que etnógrafo, participar en una empresa colectiva donde la colaboración del etnógrafo tenga un lugar modesto: a saber, comprender de qué manera funciona el espíritu humano. Es algo paralelo, probablemente, a una parte —digo una parte— de lo que tratan de hacer los psicoanalistas, pues en el psicoanálisis yo distinguiría dos aspectos: la teoría del espíritu que fue elaborada por Freud, y que está fundada sobre una crítica del sentido (y aquí yo tengo la impresión de que el etnólogo hace sobre conjuntos colectivos, lo mismo que el psicoanalista sobre los individuos); y, por otra parte, digamos una teoría de la cura, que dejo completamente de lado. De ninguna manera creo que debido al análisis que el espíritu humano realiza de sí mismo se encontrará mejorado; por consiguiente, éste no es el punto de vista del psicoanálisis; y me es indiferente si se mejora o no se mejora. Lo que me interesa es saber cómo funciona, y eso es todo. Esto en cuanto al primer punto.

Sobre el segundo, creo que hay un malentendido, y no es la primera vez que lo encuentro. En realidad, en ese último capítulo no hay totalmente una crítica a la historia, en el sentido de que no soy yo quien ha comenzado. No desprecio la historia; tengo el más grande respeto por ella; leo con infinito interés y hasta pasión, la obra de los historiadores, y siempre dije que no se puede emprender ningún análisis estructural antes de haberle pedido a la historia todo lo que era susceptible de darnos para esclarecernos, lo cual, desgraciadamente, no es mucho cuan-

do se trata de sociedades sin escritura. Simplemente traté de reaccionar, o por lo menos me rebelé, contra una tendencia, que me parecía muy manifiesta en la filosofía contemporánea de Francia, a considerar que el conocimiento histórico era de un género superior a los otros. Me he limitado a afirmar, entonces, que la historia era un conocimiento como los otros, que no puede existir conocimiento de lo continuo sino solamente de lo discontinuo, y que la historia no se distingue en nada bajo este aspecto. No pretendo, por consiguiente, que el código de la historia sea más pobre que otro, esto sería manifiestamente inexacto; simplemente es un código, y por consiguiente el conocimiento histórico, padece las mismas enfermedades de todo conocimiento, lo cual no quiere decir que no sea muy importante. A esto me parece que usted le agrega algo de intención (lo digo sin rencor) atribuyéndome una cierta tendencia a pensar que los hombres se expresan mejor en sus instituciones cristalizadas que en su devenir histórico. Aquí usted plantea un gran problema, que entre nosotros ha aflorado en repetidas oportunidades y que tendríamos que haber abordado, y que ahora abordamos gracias a usted, y es el problema de las estructuras diacrónicas. Después de todo no basta con que los acontecimientos se sitúen en el tiempo para considerar que escapan a todo análisis estructural; simplemente es más difícil. Pero la posición de los lingüistas sobre este punto es clara: admiten una lingüística diacrónica como una lingüística sincrónica; la primera plantea más bien problemas, el principal de ellos es la necesidad de comenzar por descubrir secuencias recurrentes en un devenir que no siempre permite aislar los términos de comparación. Puede ser que la historia, asistida de la sociología, de la etnografía y de vaya a saber Dios qué otra ciencia, se realice un día. Pero ese día no ha llegado. En consecuencia, vale más por el momento dejar de lado el problema de las

estructuras diacrónicas y consagrarnos a los aspectos que hemos aprehendido sólidamente.

Ahora el tercer punto. Admito (y ya se me lo ha reprochado desde el lado de nuestros colegas de las ciencias exactas y naturales) que en las últimas páginas de *El pensamiento salvaje* hay un poco de lirismo de mala calidad, en otras palabras, yo me he dejado llevar hasta decir un poco más de lo necesario; sin embargo no pienso, en ningún momento, haber planteado una equivalencia entre el pensamiento científico moderno y el pensamiento mágico. Usted mismo lo dice: uno está saturado y el otro no; creo haberlo dicho casi en los mismos términos en el primer capítulo de mi libro, cuando decía que el signo es un operador de la reorganización del conjunto. Es cierto que si yo quisiera establecer una equivalencia entre la ciencia moderna y la magia, se me reirían en la cara, y tendrían razón. Lo que quise señalar es que la ciencia moderna, en su progreso, encuentra por sí misma y en ella misma, un cierto número de cosas que le permiten emitir sobre el pensamiento mágico un juicio más tolerante que el que daba antes.

Jean Cuisenier: Ciertamente, la dificultad para aplicar la lingüística estructural a la diacronía es muy grande. Sin embargo, hay un caso donde desde hace mucho tiempo se aplican a la diacronía análisis análogos, y es en la economía política. Es en ese dominio donde ha nacido y crecido el interés por el estudio de los tipos de fluctuaciones, el señalamiento de los grandes períodos, la delimitación de ciertas formas de secuencias. Efectivamente, para el siglo XIX se dispone de una gran cantidad de informaciones estadísticas de buena calidad y se ha tratado de desprender de ese material, por una vía empírica, los principales tipos de fluctuaciones. De esta manera hay un caso —probablemente privilegiado— donde el análisis estructural versa típicamente sobre las secuencias y donde conduce, indiscutiblemente, a un cierto éxito. La razón de esto me parece que se de-

be al hecho de que los acontecimientos económicos escapan ampliamente al control consciente y voluntario de los sujetos humanos a los que ellos afectan. Cuando se comparan, por ejemplo, los fenómenos del parentesco y los fenómenos económicos, se está en presencia de algo análogo, puesto que son fenómenos sólo aprehensibles en largos períodos de tiempo, fenómenos, también, sobre los cuales la aprehensión y la intervención voluntaria del hombre son particularmente difíciles. Es precisamente aquí donde los análisis estructurales, tanto para la sincronía como para la diacronía, han encontrado, probablemente, sus éxitos más destacados. No es a causa del azar si lo económico pudo desarrollar el análisis estructural hasta un punto extraordinariamente refinado, por medio de técnicas como las del cuadro económico, de la contabilidad nacional, de las matrices *input-output*. El éxito y el refinamiento del análisis, cuando es aplicado a las estructuras del parentesco y a las estructuras de la economía, es un dato epistemológico que comporta en realidad una serie de enseñanzas.

C. L.-S.: Sí, pienso que comporta enseñanzas, y enseñanzas no totalmente optimistas, por lo mismo que los fenómenos económicos son un ejemplo excepcionalmente favorable, en la medida en que primeramente observamos una sociedad en la que han desempeñado un papel esencial desde hace largo tiempo; por otra parte, el ritmo, la periodicidad, son rápidos; en un siglo o en un siglo y medio han pasado un gran número de cosas, entre ellas una multiplicidad de recurrencias que es imposible notar; en fin, nuestras sociedades capitalistas están hechas de tal manera que todos esos fenómenos se han encontrado inscriptos, recogidos en documentos de una manera directa o indirecta; se puede, así, reconstituirlos. En el caso del lenguaje (y aun cuando la lingüística diacrónica cuenta en su activo con grandes éxitos) ya es más difícil, porque hay un sinnúmero de cosas en la evolución del lenguaje, que se escapan completa-

mente, a causa de que ellas no fueron transcriptas en el momento en que se las podía observar, y casi no quedan rastros. No siempre tenemos la posibilidad de encontrar fenómenos favorables.

Pierre Hadot: Usted le dedicó su libro a Merleau-Ponty y, por otra parte, se me ha hecho notar que la expresión *espíritu salvaje* se encuentra en Merleau-Ponty. ¿Hay alguna relación entre su pensamiento y el de él? Esto ya lo hemos discutido entre nosotros este año.

C. L.-S.: Con referencia a esto le diré que la relación no es biunívoca, en la medida en que Merleau-Ponty ha sentido con más fuerza, en lo que escribía y en nuestras conversaciones, que aquello que yo hacía mostraba su filosofía, en tanto que yo no he tenido conciencia de alcanzarla; tal vez a causa de una cierta incompatibilidad, probablemente provisoria, en la manera en que el etnólogo y el filósofo plantean los problemas. Ricoeur insiste en esto en muchas oportunidades, y tiene razón. Por parte del filósofo existe una especie de exigencia, a la que yo no critico totalmente por el hecho de subrayarla, del todo o nada. Está inmediatamente ansioso de prolongar una posición hacia otros dominios, desea que la coherencia se mantenga y cuando ve un punto donde la coherencia falla, entonces plantea una objeción fundamental. El etnólogo, en cambio, es más descuidado del mañana. Trata de resolver un problema, después otro y después un tercero. Si hay una contradicción entre las implicaciones filosóficas de las tres tentativas, no se atormenta, pues para él la reflexión filosófica es un medio y no un fin.

Jean Conilh: Usted explica en su libro que el pensamiento occidental siempre fue atraído por el pensamiento salvaje, Me pregunto, entonces, si el problema que usted plantea no es el siguiente: cada vez que intentamos una interpretación de los salvajes, ¿no se trata, en realidad, de una manera de darles un sentido a fin de comprendernos mejor nosotros mismos? En el si-

glo XVIII los escritores hablan del buen salvaje en relación a los problemas que ellos se plantean. En la época del colonialismo burgués se encuentra una concepción del primitivo que lo presenta como inferior («pre-lógico»). Lo que me parece digno de destacar es que, en nuestros días, los economistas, hasta los novelistas, hablan también de estructuralismo y se reencuentran en su libro. Dicho de otra manera, ¿no es una filosofía la que usted constituye, y más aún, una filosofía para nuestra época? Pero en este caso yo puedo rechazar esta filosofía y retomar la mentalidad primitiva leyéndola en otro nivel, por ejemplo en el de los símbolos, y darle otro sentido. En resumen, ¿nuestro problema es el de clasificar o el de dar un sentido?

C. L.-S.: Creo, en efecto, que una de las razones de la atracción que ejerce la etnología, aun para los no profesionales, es debido a que su búsqueda se encuentra profundamente motivada en el corazón de nuestra sociedad, en la que integra un cierto número de dramas. Pero debe hacerse una distinción: después de todo, ¿qué es lo que motivó la constitución de la astronomía? preocupaciones de orden teológico, o bien el deseo de extraer horóscopos y asegurar el éxito de las potencias de este mundo en la guerra o en el amor. Pero no son éstas las verdaderas razones de su importancia, que se vincula a resultados cuyo interés se sitúa en otro plano. No pienso que haya ninguna contradicción en este doble aspecto. Podemos perfectamente reconocer que si hacemos etnología o si nos interesamos por la etnología, es a causa de razones científicamente impuras; no obstante, si la etnología debe merecer algún día que se le reconozca un papel en la constitución de las ciencias del hombre, será por otras razones.

P. R.: Tal vez podamos entendernos precisamente sobre ese campo sobre el cual desemboca su propia obra. ¿Usted sitúa su filosofía entre las motivaciones personales, pasajeras, impuras? ¿o bien piensa que hay una filosofía estructuralista solidaria del

método estructural? En el primer caso su obra sería filosóficamente neutral; nos dejaría frente a la responsabilidad de optar, frente a nuestros propios gastos y nuestros propios riesgos…

C. L.-S.: No, sería hipócrita de mi parte si lo pretendiera; pero en esto no hablo como el hombre de ciencia que pretendo ser cuando trato de resolver los problemas etnológicos, sino como un hombre formado por la filosofía y que no puede sino haber permanecido un poco filósofo. Hecha esta reserva, confieso que la filosofía que me parece más implicada en mi investigación es la más a flor de tierra, la más limitada de aquellas que usted esbozó en su estudio al interrogarse sobre la orientación filosófica del estructuralismo y al señalar que varias eran concebibles. No me espantaría si se me demostrara que el estructuralismo desemboca en la restauración de una especie de materialismo vulgar. Pero por otra parte sé demasiado bien que esta orientación es contraria al movimiento del pensamiento filosófico contemporáneo, como para no imponerme a mí mismo una actitud de desconfianza: leo el poste indicador y me prohíbo a mí mismo avanzar sobre el camino que me señala…

P. R.: Pienso, más bien, que esta filosofía implícita entra en el campo de su trabajo, en el cual veo una forma extrema del agnosticismo moderno; para usted no hay «mensaje»: y no hablo en el sentido de la cibernética sino en el sentido kerigmático; usted está en la desesperación del sentido; pero se salva por el pensamiento de que, si las gentes no tienen nada que decir, por lo menos lo dicen tan bien que se puede someter su discurso al estructuralismo. Usted salva el sentido, pero es el sentido del no-sentido, el admisible ordenamiento sintáctico de un discurso que no dice nada. Lo veo en esta conjunción del agnosticismo y de una hiperinteligencia de las sintaxis. A causa de lo cual usted es a la vez fascinante e inquietante.

PAOLO CARUSO

CONVERSACIONES CON CLAUDE LÉVI-STRAUSS[2]

Paolo Caruso: En primer lugar, deseo pedirle que se refiera nuevamente a la distinción entre etnografía y etnología que Ud. ya fijara en la *Antropología estructural*.

¿Se la puede relacionar con la que Vico ha establecido para el estudio de la historia, entre filología (ciencia de la realidad) y filosofía (ciencia de la verdad)?

Claude Lévi-Strauss: Sobre la *distinción* entre etnografía y etnología y sobre los puntos comunes en que se tocan estas dos ciencias creo que todos estamos de acuerdo. Consideramos que la *etnografía* es una actividad situada en un nivel más descriptivo, que se efectúa «sobre el terreno» (es decir, en el lugar sometido a examen) en relación con una población particular. Por medio de dicha labor tratamos de recoger los datos que se ofrecen a través de la observación en cualquier ámbito que se la ejerza. La *etnología*, en cambio, implica una cierta separación con respecto a la investigación «sobre el terreno» y un primer esfuerzo de sistematización. Esta, por otra parte, puede realizarse en diversas formas: por un lado, efectuar un intento de confrontación entre los resultados que un determinado investigador ha obtenido «sobre el terreno» con los resultados que ha extraído el mismo investigador u otro en un territorio distinto, cercano o lejano; por otro lado, puede trabajar siguiendo una perspectiva más orgánica, haciendo abstracción de algunos as-

pectos recogidos durante la investigación «sobre el terreno» —como, por ejemplo, la organización de la familia, el poder político o bien el arte de la cerámica o del tejido—, abstracción limitada a una población dada, o comparada con fenómenos similares, característicos de otra población (cercana o lejana, en el espacio o en el tiempo). Me parece que lo que impide un acercamiento estricto de esta subdivisión de nuestro sector de investigación a la subdivisión análoga sugerida por Vico con la contraposición filosofía-filología, es que en nuestro caso existe la necesidad de introducir un tercer plano, constituido por el conjunto de aquellas investigaciones y especulaciones que designo con el término de antropología.

P. C.: En verdad, en Vico la síntesis filosofía-filología da lugar a la historia, pero tengo la impresión de que sería inexacto decir que para Ud. la antropología constituye el resultado de la síntesis entre etnología-etnografía.

C. L.-S.: Si, en efecto. Diría más bien, que la antropología es a la etnología como la etnología es a la etnografía.

P. C.: Naturalmente; no se trata en este caso de la antropología social y cultural en el sentido anglosajón del término.

C. L.-S.: El término «antropología» está particularmente sobrecargado de significados por el hecho de haber sido empleado a través de la historia de dos maneras muy diferentes, aunque convergen —me parece— en el tipo de investigación al cual me dedico en especial. Veamos. El término «antropología» ha sido adoptado por los anglosajones desde el siglo XIX para abarcar el conjunto de investigaciones que los pueblos latinos han considerado habitualmente como etnografía o como etnología, es decir, el conjunto de investigaciones que se refieren a la observación de los pueblos exóticos y a la sistematización de los conocimientos que podemos obtener de tal observación. Pero al mismo tiempo, como ya es sabido, el término «antropología»

desde hace siglos ha sido empleado en la filosofía —y me refiero en particular a Kant— con una acepción totalmente distinta, para designar aquella parte de la filosofía que trata de interpretar en general el fenómeno humano. Pues bien, en el tipo de investigaciones a las cuales me dedico, creo que los dos significados convergen y se conectan. Es cierto que mi punto de partida está situado en la etnografía y en la etnología, en la observación de los pueblos muy lejanos en el tiempo y en el espacio, pero trato de obtener de tal observación un cierto número de principios que sean aplicables, en forma general y en un nivel precisamente filosófico, a la interpretación del fenómeno humano como tal.

P. C.: Hace algunos instantes Ud. ha mencionado la antropología de Kant. ¿Qué puntos de enlace tiene, según Ud., con su «antropología estructural»?

C. L.-S.: En el fondo ¿en qué consiste la revolución filosófica kantiana? En la tentativa de tomar como punto de partida del conocimiento los mismos límites del conocimiento, o bien de hacer descansar toda la filosofía sobre el inventario de las constricciones mentales. Es precisamente lo que trato de hacer también yo, de individualizar un número determinado de «constricciones» que se aplican al espíritu humano en su totalidad, pero, en lugar de partir —como hacía Kant— de una reflexión íntima, o quizás de un estudio del desarrollo del pensamiento científico en la sociedad y en la civilización en que he nacido, trato en cambio de situarme lo más que puedo en el límite, en las sociedades más diferentes, y de extraer una especie de denominador común de todo pensamiento y de toda reflexión.

P. C.: Entonces se puede decir que la antropología estructural encierra en sí misma, como un momento suyo, la antropología social y cultural en sentido anglosajón.

C. L.-S.: Sí, por el simple hecho de que la antropología anglosajona corresponde, más o menos, a lo que considero como etnología.

P. C.: Podríamos decir, entonces, que existe una diferencia de nivel entre la antropología estructural y aquellas ciencias constituidas que ella debe presuponer necesariamente. En verdad, no se trata de la diferencia mencionada por Husserl en la *Krisis*, donde la antropología es considerada como el ámbito en el que la ciencia debe forzosamente formarse, y, al mismo tiempo, como el horizonte hacia el cual el esfuerzo de racionalización científica debe necesariamente dirigirse. Para Ud. la antropología estructural no es el significado último de las ciencias particulares —sobro todo en el caso de la etnología y de la etnografía— ni en el contexto ni en el sentido de su orientación. Se trata, más bien, de dos sectores científicos diferentes, unidos por la relación piramidal. ¿Es así?

C. L.-S.: Sin duda. Pero yo me expresaría del siguiente modo. Lo que distingue mi antropología de la antropología social y cultural de los anglosajones es mi propio conocimiento de que constituye, a su manera, una filosofía. Pero, lo que la diferencia de la filosofía, y aquí simplificaré la cuestión de una manera un poco burda, es el hecho de que la filosofía es tradicionalmente una búsqueda que afronta el problema de saber en qué medida el espíritu humano es libre.

P. C.: Vale decir, que toda filosofía es filosofía moral.

C. L.-S.: Si, mientras yo en cambio trato de establecer, tomando la etnografía como punto de partida, en qué medida el espíritu humano no es libre.

P. C.: Comprendo. Pero me parece que ambos problemas son del mismo orden. De cualquier modo, no sé hasta qué punto su definición de toda filosofía como filosofía de la libertad (en sentido tradicional) puede aplicarse a la fenomenología en

cuanto búsqueda de una metodología que sea de rigor científico, que sea método científico por excelencia, en cuanto se da un fundamento lo más sólido, lo más científico posible, y por lo tanto no establecido para siempre, sino eternamente renovable.

C. *L.-S.*: No rechazo integralmente todo esto. Me limito a decir que para los filósofos el método fenomenológico es un medio de descubrimiento, para mí es un instrumento de comprobación.

P. C.: Exactamente. Entonces Ud. piensa que la relación entre fenomenología y antropología estructural consiste en lo siguiente: que la primera tiene validez sólo en cuanto constituye un método de comprobación de la segunda.

C. L.-S.: Sí, viene después. O dicho en otras palabras, yo comienzo con el estudio de fenómenos que se manifiestan en las sociedades más remotas con respecto a la mía, y no en espíritus humanos. Digo en sociedad, es decir en actividades mentales encarnadas que se han concretado por el hecho de manifestarse en un punto particular del espacio y del tiempo.

P. C.: Y entre la antropología estructural y el marxismo ¿qué relaciones encuentra? ¿Ud. está de acuerdo en considerar a este último como a la filosofía de nuestro tiempo, como el ámbito del saber en cuyo interior debe necesariamente situarse hoy todo conocimiento particular; que no se puede ser sino pro-marxista, que el marxismo no podrá ser «superado» hasta que no lo sean aquellas contradicciones dentro de las cuales ha nacido, es decir las contradicciones de la sociedad actual?

C. L.-S.: No, no estoy de acuerdo con esta interpretación del marxismo, en el sentido de que el marxismo, o por lo menos lo que de él constituye una parte importante en mi pensamiento, influye sobre la ciencia como *filosofía del conocimiento* y, en este sentido, está completamente disociado de toda acción práctica o política.

Aquí existe ya una notable diferencia, por ejemplo, con el marxismo de Sartre, quien, sobre este plano, es realmente mucho más marxista que yo.

P. C.: ¿En qué consiste, entonces, su marxismo?

C. L.-S.: Se puede reducir a un cierto número de proposiciones muy elementales, a saber: que el hombre está en el mundo, que el hombre piensa en el mundo y que entre todos aquellos sistemas de constricciones mentales que trato de describir tomando como base la observación de los sistemas sociales encarnados, los primeros que encontramos provienen del hecho de que el pensamiento humano no se manifiesta nunca en lo absoluto, sino siempre en relación con cierto número de constricciones que son en primer lugar constricciones externas.

P. C.: Esto sucede porque nos encontramos aún, diría Marx, en la *prehistoria*. Con la metamorfosis (ya en curso) de la actual estructura social y con el advenimiento de la historia, ¿no prevé una progresiva reducción de estas constricciones externas?

C. *L.-S.*: No le oculto que me resulta terriblemente difícil situarme en el esquema prehistoria-historia porque mi marxismo, a diferencia del de Marx, es un marxismo pesimista. En la medida que me dejo llevar por la especulación sobre el movimiento total de la humanidad —lo que generalmente dudo de hacer— lo veo actuar en sentido opuesto al del esquema marxista. En esencia, cuando Marx habla de las «sociedades primitivas», (que no corresponden en absoluto a lo que hoy consideramos como tales, dado que la etnografía entonces apenas comenzaba a existir) toma como primera fase en el desarrollo de la humanidad, aquélla en que la sociedad está totalmente regida por los propios determinismos internos (relaciones de parentesco, de consaguineidad), y la distingue de la fase sucesiva, en la cual, con la aparición de las clases, se hacen determinantes las relaciones de producción y de intercambio, y ve en este paso

un progreso. Yo en cambio veo evolucionar a la humanidad no en el sentido de una liberación sino de una esclavitud progresiva y cada vez más completa del hombre hacia el gran determinismo natural. Me parece que de lo que se puede reconstruir de las épocas antiguas de la humanidad o de lo que se logre estudiar todavía, en las denominadas sociedades «primitivas», se desprende que nos encontramos ante sociedades más ampliamente libres con respecto al determinismo natural, en el sentido de que el hombre y las condiciones de su existencia están todavía esencialmente determinadas por sus sueños, por sus especulaciones, y que a causa del bajo nivel económico, el hombre goza con respecto a la naturaleza de una autonomía mucho más vasta que en el futuro. En efecto, en el presente asistimos al progresivo freno de la humanidad a través de una serie de intermediarios, que son aquellos descriptos por el materialismo dialéctico. El porvenir de la humanidad será el de la esclavitud cada vez mayor hacia la «fatalidad» de su naturaleza.

P. C.: Sería interesante detenernos en esta especulación suya, como Ud. la llama, aunque creo que con ello nos saldríamos del tema. Volviendo a nuestra conversación, y como consecuencia de mi lectura del último capítulo de *El pensamiento salvaje*, tengo la impresión que los puntos fundamentales en que Ud. no concuerda con los marxistas son la interpretación de la dialéctica y su olvido con respecto a la categoría de la *praxis*. Más que nada hago alusión a la *praxis* propia de su trabajo: a la *praxis* que el experimentador ejerce en su relación con el campo experimental.

C. L.-S.: No, no trato de pasar por alto la *praxis*; más bien tengo en cuenta un cierto número de progresos alcanzados por la ciencia a partir del siglo XIX en adelante. En la actualidad observamos con menor interés la contraposición del hombre por una parte, y del mundo por otra, y se da más importancia a un hombre que se encuentra objetivamente *mediado*, respecto al

mundo, por los mismos instrumentos de que dispone para pensar sobre éste, es decir, por ejemplo, la estructura de su cerebro, y que la primera de las constricciones a la cual está sometido no es la del «mundo» sino la que resulta de la anatomía, de la fisiología.

P. C.: Pero la anatomía del cerebro, la fisiología, etc. se ejercen sobre el cuerpo en cuanto éste constituye una parte del mundo, en cuanto es objeto: las constricciones que encontramos aquí son constricciones del «mundo». Aquellas presuponen un observador, un experimentador, y, por lo tanto, otro punto de partida —el metodológico-reflexivo representado por el «cogito»— además del punto de partida obvio constituido por la realidad como ya dada, como anterior a toda investigación y observación ejercida sobre ella. En resumen Ud. adopta el término dialéctico únicamente en su acepción lógico-instrumental, como un tipo de racionalismo entre los otros tipos posibles y nunca en el sentido de incluir en el sistema experimental al experimentador y al campo de investigación: en resumen, en el sentido que de todos modos tiene el marxismo heredado de Hegel.

C. L.-S.: Escuche. Haré el juego de los filósofos e intentaré juzgarme poniéndome en su lugar. Y así, ellos dirán o podrán decir, que soy un científico y un teólogo…

P. C.: No creo que ninguno lo haya dicho nunca…

C. L.-S.: No, pero podrían hacerlo. Y en efecto, soy el primero en advertirlo. Soy un teólogo porque considero que lo importante no es el punto de vista del hombre, sino de Dios, o bien trato de comprender a los hombres y al mundo como si estuviese totalmente fuera de él, como si fuese un observador de otro planeta y poseyese una perspectiva absolutamente objetiva y completa.

P. C.: La perspectiva «del esteta» que examina a los hombres como si fuesen hormigas según «admite» usted en *El pensamiento salvaje*.

C. *L.-S.*: Exactamente. Soy un científico y en esto mi desacuerdo con Sartre es bastante profundo, porque a pesar de todo él piensa —y creo que toda su obra lo demuestra claramente— que la filosofía es la que tiene jurisdicción sobre la ciencia, mientras que yo por el contrario considero que esta última es la que tiene jurisdicción sobre la filosofía.

P. C.: Sin embargo permítame hacerle notar que el problema no consiste en establecer si la ciencia tiene jurisdicción sobre la filosofía o viceversa. La filosofía no sólo debió tener siempre en cuenta las nuevas adquisiciones del saber científico, sino que fue modificada a menudo en su naturaleza más profunda por el progreso del conocimiento, por el desarrollo y por las revoluciones internas de cada ciencia. Y creo que si hay una ciencia que no puede influir desde su interior sobre la actitud filosófica, ésta es precisamente la antropología estructural, tomada en el sentido en que usted la entiende. En resumen, tengo la impresión que la filosofía con la cual usted polemiza no es la filosofía como hoy se entiende con sentido marxista, sino una filosofía más o menos idealista (aunque no se lo reconozca) y que en lugar de ofrecer nuevas razones y perspectivas a la investigación eliminando aquellos prejuicios que obstaculizan su curso, en lugar de *tratar* de reencontrar el sentido, la orientación que debe guiar los intentos de los científicos, pretende fijar anticipadamente los fines particulares, y termina, consiguientemente, por actuar como una acción de estancamiento, no ya estimulante ni creadora. La fenomenología concebida no en forma idealista sino como reflexión integrada al marxismo, es el verdadero impulso de toda investigación; también por el esfuerzo que realiza en ligar entre sí, en fecundas relaciones, cada uno de los campos científicos y de reducir su fetichismo tecni-

cista. Es necesario pues distinguir entre las dos actitudes filosóficas. Su polémica con los últimos restos de la filosofía pre-marxista —polémica en la cual concuerdo plenamente con usted— no debe incluir a la filosofía viviente, ni me parece positivo contraponer esta última a la ciencia, y decidir cuál de las dos deba depender de la otra. La actitud filosófica (como la científica) es típica del hombre (por lo menos del hombre como se puede concebir en una sociedad como la nuestra) porque orienta teleológicamente su investigación y la relaciona con su vida social e individual.

C. L.-S.: Sobre esto estamos completamente de acuerdo. La filosofía es inherente al espíritu humano; siempre habrá una filosofía. Sin embargo, me parece que el ámbito en que la filosofía es legítima, inevitable, es precisamente el de los problemas no resueltos aún por la ciencia; y a medida que la historia avanza, la filosofía deja progresivamente a la ciencia un cierto número de problemas que en otra época le pertenecían, y que pierde —lo que significa una ventaja para la ciencia—, pero por otra parte suscita otros, puesto que a medida que la ciencia resuelve nuevos problemas, la filosofía origina otros.

P. C.: Pero, expresando la cuestión en estos términos, ¿no existe peligro de permanecer —usando su terminología— sobre un plano *sincrónico*? ¿Su tarea no se reduce a la sección horizontal de un momento histórico dado, abstraído de todo lo que es génesis, historia, como dimensión diacrónica complementaria de la dimensión estructural? No sé si me explico.

C. L.-S.: Perfectamente. Pero me pregunto si en este momento usted no está tratando de convertirse un poco en filósofo. Después de todo, si quisiera resolver problemas similares a los que usted me somete me habría transformado en un filósofo (dado que mi formación también es filosófica) y no me habría convertido en un etnólogo. En el fondo, lo que me interesa es investigar si en el ámbito que tradicionalmente se denomina de

«las ciencias humanas», es posible descubrir un cierto número de relaciones rigurosas como las que rigen a las ciencias naturales. He aquí, si se quiere, el principio de mi investigación: transformar a las ciencias humanas en ciencias, y en ciencias articuladas del mismo modo que las ciencias exactas y naturales. Los problemas que me interesan son únicamente aquéllos en los cuales veo la posibilidad de efectuar esta transformación. Para lograrlo, tengo necesidad de formular hipótesis y postulados filosóficos, y lo hago, y tengo conciencia de ello: quizás la diferencia que me separa de mis colegas etnólogos consiste en el hecho de que soy mucho más consciente que ellos de cuánto debo «sacrificar» a la filosofía. Pero es siempre un sacrificio…

P. C.: Quizás he insistido demasiado con cuestiones filosóficas, pero hacia ese tema no me he sentido atraído únicamente por mis intereses personales, sino también por el hecho de que usted se coloca a menudo y explícitamente sobre un terreno filosófico.

C. L.-S.: Es verdad. Lo comprendo perfectamente.

P. C.: De todos modos, lo que yo quería preguntarle es lo siguiente: su noción de «antropología estructural» engloba —además de la estructura categorial sincrónica— toda la estructura vertical y diacrónica. ¿Qué relación existe entre esta última, en el sentido que usted le asigna, y la dimensión dialéctica del tiempo y de la historia en la fenomenología? Vale decir, ¿la antropología estructural se propone salvar el peso real, lo concreto de la temporalidad o sacrificarla a la razón analítica, admitiendo que se puede hablar, también en este caso, de «sacrificio»?

C. L.-S.: Si me permite le daré al respecto una respuesta en dos tiempos. Primer tiempo. La distinción entre sincronía y diacronía es bastante arbitraria. Es verdad que la sincronía pura no existe, y cuando pretendemos estudiar un fenómeno des-

de un plano sincrónico debemos darnos cuenta que estamos ya en la dimensión diacrónica. La sincronía limitada a sí misma carecería totalmente de significado. Segundo tiempo —y no quisiera tener la actitud de eludir su pregunta—, los problemas que usted me presenta, hablando francamente, son problemas que por el momento dejo de lado. Son algo similares a aquellos que en biología conciernen a las relaciones entre anatomía comparada y dinámica de la evolución. Por el momento hago exclusivamente una «anatomía comparada». Después de todo, la concepción de Darwin no habría sido posible si no hubiese existido antes Cuvier. Y no se habría podido formular ninguna hipótesis sobre el origen de las especies y de su evolución si no se hubiere comenzado antes de Cuvier —y antes que él, con Linneo— a colocar la noción de especie sobre un plano puramente sincrónico. En resumen, es necesario dar tiempo al tiempo, y cuando uno decide tomar parte en una investigación de carácter auténticamente científico, es necesario que sean respetadas ciertas etapas. Nos encontramos en un «momento» de la ciencia antropológica en que tenemos necesidad, en primer término, de una descripción sincrónica y de una tipología sistemática.

P. C.: ¿Y es éste el sentido con que deben ser traducidos, según usted, los resultados de la Razón dialéctica en términos de Razón analítica?

C. L.-S.: Sí. No excluyo en absoluto que la dialéctica se transformará algún día en la razón en base a la cual se pueda juzgar cualquier fenómeno y fundamentar la validez misma de la Razón analítica. Pero no me olvido que las ciencias naturales se han constituido de un modo lento y progresivo, y no veo por qué no debe suceder lo mismo con las ciencias humanas; como desarrollo me parece destinado a ser aún más largo y difícil. Es necesario tener paciencia y darse cuenta que todavía no ha lle-

gado el momento en que podamos resolver ciertos problemas en una forma inteligible.

P. C.: Sobre esto se funda su «kantismo», me imagino.

C. L.-S.: Filosóficamente, me siento cada vez más kantiano. No tanto por el contenido particular de la doctrina de Kant, como por la particular manera de exponer el problema del conocimiento. Sobre todo porque creo que la antropología es una filosofía del conocimiento y el concepto, y pienso que sólo situándola en el plano de este último se puede tratar de hacerla progresar. Por otra parte, porque, como he dicho anteriormente, mi investigación se vierte esencialmente sobre las constricciones mentales, sobre las categorías. Pero, repito, la filosofía no es el eje, el punto central de mi reflexión, y si tuviese que buscar maestros del pensamiento probablemente me encontraría fuera de la filosofía, me referiría a Rousseau, a Chateaubriand —tanto como para citar a algunos—, es decir, a hombres que se han ocupado, sí, de problemas filosóficos y sociológicos, pero que nunca los han disociado de ciertas preocupaciones de carácter estético; en fin, que nunca han pretendido que fuera posible reflexionar sobre el hombre a través de actitudes puramente intelectuales.

[En este momento, me pareció que la discusión, quizás porque estaba impregnada de temas de carácter filosófico, ofrecía un aspecto demasiado incompleto de la personalidad cultural de Lévi-Strauss. He tratado entonces de formularle algunas preguntas para permitirle enunciar argumentos que, aun rozándolos, no había podido tocar todavía. Por esto, la segunda parte de la entrevista tiene un carácter más rapsódico; carácter que distingue habitualmente a las entrevistas.]

P. C.: Ahora permítame que le haga algunas preguntas sobre su formación científica, sobre cómo ha llegado a la etnología.

¿Hay autores, libros particulares, que le han indicado este camino?

C. L.-S.: He buscado mi camino largamente. El último profesor de filosofía que tuve cuando cursaba los últimos años del Liceo me había dicho que no estaba hecho para la filosofía y me aconsejó que me dedicara al Derecho. No estaba muy equivocado; en el fondo se había dado cuenta de que en mis preocupaciones existía un aspecto «concreto» y un aspecto sociológico.

Me inscribí en leyes. Pero me disgustó, lo confieso, y volví a la filosofía. Ésta me desilusionó y me volqué hacia la etnología. En ella soy un completo autodidacta: nunca asistí a lecciones de esta disciplina, no conocía ni siquiera su existencia. La primera revelación la tuve por razones inconfesables: ansias de evasión, deseos de viajar, etc. Fue mi llegada a Brasil y el consiguiente contacto con un país que llamaré, para simplificar, «exótico», lo que suscitó en mí una curiosidad etnológica. Pero el descubrimiento de la posibilidad de que se pueda llegar a ser etnólogo, o sea de que la etnología es una profesión, lo debo a la etnología americana y en particular a *Primitive Sociology*, de R. H. Lowie, y partiendo de éste, hacia la lectura de los otros grandes maestros de la etnología americana (aludo a F. Boas y a A. L. Kroeber).

P. C.: ¿Y qué debe esencialmente a ellos?

C. L.-S.: Diría que dos cosas. La primera, considerada desde un punto de vista inmediato, es la revelación de que existían aún pueblos que se podían estudiar «en el lugar»: aquellos investigadores habían pasado una parte importante de su vida entre tribus indígenas, se podía pues hacer lo mismo. En segundo lugar, desde un plano teórico, el aspecto despiadadamente crítico y demoledor que esta antropología americana poseía y que es válido para cambiar totalmente todas las grandes construcciones ideológicas de los teóricos de fines de siglo pasado

(difusionismo, evolucionismo, sociologismo durkheimiano, etc.).

Esta obra de reducción se puede parangonar en algunos aspectos, creo, con la revolución filosófica de Hume en el siglo XVIII, quien expresó la exigencia de un retorno a la observación directa, la más cercana a la realidad, y a eliminar todas las hipótesis no utilizables. Como yo mismo me había iniciado en la filosofía, este hecho tuvo en mí el efecto de una liberación.

P. C.: ¿Una especie de *epojé*?

C. L.-S.: Sí. O, en otros términos, una especie de higiene mental, que me permitió recomenzar desde cero y realizar mi *cogito* gracias a la etnología.

P. C.: Desearía, ahora, que emitiese un juicio sobre otros exponentes de la escuela americana, bastante conocidos en la actualidad, también en Italia, Kardiner por ejemplo y Malinowski.

C. L.-S.: La obra de Kardiner ha sido una obra brillante, que ha hecho reflexionar y que ha suscitado problemas, pero tengo la impresión que también en los EE. UU. ha pasado su auge. Sus ideas, ingeniosas pero demasiado simples, han servido para estimular la investigación etnológica durante un cierto período, ahora debe profundizarlas y superarlas. Y le repito, me parece que también muchos de nuestros colegas americanos tienen conocimiento de esto. En cuanto a Malinowski, he polemizado mucho con su obra, pero sin duda alguna puede ser considerada como uno de los puntos de referencia más importantes; se puede dividir a la etnología en pre y post-malinowskiana.

P. C.: De hecho, puesto que usted ha rechazado algunas hipótesis centrales de Malinowski, como la del funcionalismo.

C. L.-S.: Sí, no obstante no se puede decir que Malinowski sea reducible a estas hipótesis criticadas por mí. Su extrema vivacidad de espíritu le ha permitido lanzar ideas a raudales sin

interrupción y si algunas de ellas son caducas, otras son buenas y no pierden validez. En verdad, no se puede decir que estuviese dotado de gran espíritu crítico frente a la propia reflexión teórica; pero también esta última es muy rica en principios fecundos.

P. C.: ¿Y la escuela anglosajona?

C. L.-S.: Todos los etnólogos contemporáneos deben experimentar por la escuela inglesa un sentimiento de profundo respeto y veneración. Nuestra ciencia ha nacido en Inglaterra y yo me siento cada día más asombrado ante el auténtico genio y ante la inspiración que trasuntan obras como las de Tylor, y diría que este sentimiento está más radicado en mí de lo que quizás esté en los colegios ingleses, quienes sienten también la exigencia de reaccionar contra sus maestros. Aún hoy la escuela inglesa inspira respeto y tiene mucho que enseñarnos. Así, cuando algunos estudiantes vienen a preguntarme dónde se puede aprender etnología, no dudo un momento, les aconsejo que vayan a Inglaterra. Existe en ella una tradición de tal solidez, de tal rigor de método y escrúpulo en la observación, que no tiene rivales hasta la fecha, en ningún otro país.

P. C.: Sin embargo esto no quiere decir que sus ideas no se opongan a veces a las de sus colegas ingleses.

C. L.-S.: Naturalmente. Tal vez sea precisamente todo eso lo que constituya su virtud, es decir, el absoluto respeto a la realidad etnográfica, el escrúpulo minucioso por lo particular, etc., lo que obstaculiza un poco en ellos ciertas audacias de especulación teórica. Quizás las escuelas inglesas y francesas sean complementarias en este sentido: nosotros somos imprudentes, temerarios, nos lanzamos a ciegas contra todas las construcciones especulativas. Y nos perderíamos completamente si ellos no estuviesen siempre dispuestos a criticarnos y moderarnos.

P. C.: En resumen, usted quiere decir que ellos son más etnógrafos que ustedes y ustedes más etnólogos que ellos.

C. L.-S.: Indudablemente, no; en comparación con ellos, sería injusto.

P. C.: En el sentido que ustedes son más etnólogos que etnógrafos y viceversa.

C. L.-S.: No. No diría tal cosa. Diría más bien, que ellos son esencialmente etnólogos y etnógrafos y que nosotros somos más bien etnólogos y *filósofos* (y no lo suficientemente etnógrafos).

P. C.: Me agradaría que usted se expidiese sobre algunos de los puntos de preferencia más constante en su obra. Freud, por ejemplo.

C. *L.-S.*: También Freud asume un doble papel con respecto a mi formación, como en el caso de los etnólogos americanos (aunque el paralelismo es sólo accidental). Ante todo, él me ha enseñado la crítica del significado, por el cual ningún término debe tomarse tal como se presenta porque detrás de él está oculto otro hecho, y detrás de éste hay también un tercero, etc., hasta llegar a encontrar el significado verdadero, que es distinto del que los hombres tienen conciencia. Y ésta ha sido para mí una especie de confirmación de lo que el marxismo me había enseñado: que los hombres son siempre víctimas de los engaños propios y ajenos, que si uno desea ocuparse de las ciencias humanas, es necesario comenzar negándose a dejarse engañar.

P. C.: Pero —y aquí quisiera volver sobre un punto ya discutido— Marx dice que la causa de todo esto radica en el hecho de que aún nos encontramos en la prehistoria, y que para rechazar el engaño es necesario contribuir al advenimiento de la «historia», transformar el sistema social vigente, eliminar las clases y llegar a un tipo de sociedad en la que el hombre no sea

más una víctima de sí mismo y de los otros (entendido no sólo en sentido ideológico).

C. L.-S.: Es verdad. Pero como mi obra no consiste en transformar la sociedad, me contento en este caso, con un punto de vista «sincrónico» y no «diacrónico», y compruebo que los hombres, por lo menos aquellos que yo puedo estudiar en cualquier sociedad existente, son hombres que mienten a los otros y a sí mismos.

P. C.: Me parece significativo señalar que no es ésta la primera vez que usted asocia a Freud con Marx.

C. L.-S.: Puedo decir que Freud me ha enseñado una especie de marxismo generalizado, válido siempre en todo contexto y no sólo en aquellos sectores a los cuales he dirigido mi atención. Además, continuando con lo que expresaba anteriormente, Freud me ha mostrado todas las posibilidades que estaban abiertas a un investigador de los fenómenos humanos, por cuanto ha descubierto que muchos sectores ignorados o considerados como inexistentes, eran dignos de atención. Y, después de todo, si vale la pena preocuparse de los sueños de nuestros contemporáneos, con mayor razón valdrá la pena interesarse en las especulaciones de hombres muy distintos de nosotros.

P. C.: Y la obra de Durkheim, ¿ha tenido mucha importancia para usted?

C. L.-S.: Muchísima. He crecido, en un cierto sentido, en insubordinación permanente contra Durkheim, porque la influencia de su pensamiento era demasiado aplastante en parangón con la filosofía y la sociología del período en que yo cursaba mis estudios universitarios. Pero debo reconocer que he vuelto progresivamente hacia él y que me reconcilio con él cada vez más.

P. C.: ¿Y Lévy-Bruhl?

C. L.-S.: La influencia inmediata ha sido muy débil, Lévy-Bruhl es un hombre que ha tenido una intuición muy profunda, es decir que no se podía conformar con la lógica tradicional para interpretar los fenómenos mentales que se verifican en sociedades muy diferentes a las nuestras. Al respecto, creo que Lévy-Bruhl se ha lanzado a ciegas en explicaciones muy simples. Sin embargo, conviene rendirle homenaje por haber descubierto, quizás en forma negativa, que no era posible interpretar, por medio de un sistema conceptual inadecuado, fenómenos que escapaban a su control.

P. C.: En cambio, me parece que Frobenius le es completamente extraño.

C. L.-S.: Sí, totalmente. Y creo que la etnología alemana ha producido muy poco desde el punto de vista teórico, después de Bastian. Éste, en cambio, es muy importante y sería interesante y necesario que los alemanes lo redescubrieran.

P. C: ¿Qué importancia tienen, en los estudios antropológicos, la lingüística moderna y la mitología?

C. L.-S.: Saussure representa la gran revolución copernicana en el ámbito de los estudios del hombre, por habernos enseñado que la lengua no es tanto propiedad del hombre, como éste propiedad de la lengua. Esto significa que la lengua es un objeto que tiene sus leyes, que el hombre mismo ignora, pero que determinan rigurosamente su modo de comunicación con los demás y por lo tanto su manera de pensar. Así Saussure, al aislar la lengua, el lenguaje articulado como principal fenómeno humano, ha revelado leyes similares a las que rigen el estudio de las ciencias exactas y naturales y al mismo tiempo ha elevado las ciencias exactas y naturales al nivel de verdaderas ciencias. En consecuencia, todos debemos ser lingüistas, y en virtud de que los métodos de ésta se han extendido a otros fenómenos, podremos lograr un progreso en nuestra investigación.

En cuanto a la mitología, ella se presenta al etnólogo como un terreno particularmente favorable. Ante todo, los mitos son una obra del lenguaje («son hablados») pero constituyen una articulación de éste sobre un plano nuevo, que viene a sobreponerse a aquél que requiere un análisis verdaderamente lingüístico. Constituyen, pues, el ámbito privilegiado sobre el cual, lingüista y etnólogo pueden encontrarse y colaborar, o sobre el cual el etnólogo puede aplicar a su objeto métodos que han tomado en préstamo de la lingüística.

P. C.: ¿Qué aspecto de la mitología le interesa más?

C. L.-S.: El hecho que se ocupe de las creaciones más libres y arbitrarias del genio humano. Estoy convencido de que en la medida en que logremos descubrir en el pensamiento mítico leyes que sean del mismo tipo que las del lenguaje, lograremos, por así decirlo, hacer «retroceder» a la filosofía (en el sentido que he tratado de aclararle hace algunos momentos) de modo sustancial, porque habremos demostrado que hasta aquello que aparentemente constituye el elemento más arbitrario del pensamiento humano, está en realidad rigurosamente determinado.

P. C.: A esta altura de la conversación deseo pedirle que «sitúe» su último libro, *El pensamiento salvaje*, que dentro de algunos meses será impreso también en Italia.

C. L.-S.: El pensamiento salvaje no es un libro «en equilibrio», si se me permite la expresión, pero puede colocarse en el interior de un plano muy vasto. Y así como *El totemismo en la actualidad* es un prefacio para *El pensamiento salvaje*, del mismo modo *El pensamiento salvaje* es una especie de prefacio.

P. C.: ¿De un libro que está escribiendo?

C. L.-S.: Sí, y algunas dificultades que aparecen en su lectura, como su carácter esquemático, se explican porque contiene re-

ferencias no sólo a obras anteriores sino también al trabajo futuro.

P. C.: ¿Puede anticipar algo de este libro?

C. L.-S.: El libro en curso es más específicamente etnográfico que *El pensamiento salvaje*, el cual es filosófico en gran parte. En el fondo se trata de una demostración «de laboratorio» de aquellos mecanismos de *El pensamiento salvaje* que comencé a delinear en la obra homónima, pero aplicado a mitologías particulares, las de América tropical. En este tratado de mitología, mi trabajo se desarrolla así: tomando como punto de partida el análisis de un mito, progresivamente voy incorporando a él nuevos materiales que separo de las poblaciones del lugar y de las poblaciones limítrofes, para construir, por así decirlo, una especie de «entidad mitológica», un objeto mítico de mayores dimensiones, del cual trato de delinear la estructura y de explicar las leyes.

P. C.: Para terminar querría hacerle una pregunta que le permita llegar a una conclusión final: ¿cómo sintetizaría el itinerario que ha recorrido hasta hoy?

C. L.-S.: En realidad mi itinerario no es un itinerario, puesto que siempre he tratado de hacer lo mismo. En el fondo lo que he hecho como «trabajo de campo» tiene escasa importancia. Sobre todas las cosas el «campo» ha representado para mí, lo que el psicoanálisis dialéctico puede significar para un psicoanalista: la obligación de vivir, de crear, de revivir las experiencias por sí mismas para poder utilizar más adelante las investigaciones «de campo» desarrolladas por otros; por lo tanto éste ha representado para mí una especie de iniciación preliminar. ¿Qué he tratado de hacer de inmediato en *Les Structures élémentaires de la parenté*? Reducir un conjunto de creencias y de usos arbitrarios e incomprensibles a simple vista, a algunos principios simples que agoten totalmente su inteligibilidad. Después

he pasado a otro ámbito, el de la mitología. Aquí mi tarea podrá parecer más difícil aun: si en efecto se puede admitir que las reglas del matrimonio y los sistemas de parentesco están todavía estrechamente articulados con las infraestructuras, la mitología, como ya hice notar, parece que depende mucho más de la libertad y de la arbitrariedad. Pero mi «objetivo» continúa siendo el mismo: demostrar que hasta en sus manifestaciones más libres, el espíritu humano está sometido a constricciones rigurosamente determinantes. Y no me cansaré nunca de repetir que es precisamente este estudio de las «constricciones» lo que constituye el lugar geométrico de mi investigación.

RAYMOND BELLOUR

ENTREVISTA A CLAUDE LÉVI-STRAUSS[3]

Raymond Bellour: ¿Cómo sitúa usted esta investigación, que iniciada con el título de *Mitológicas* e inaugurada con *Lo crudo y lo cocido* continúa actualmente con *De la miel a las cenizas* antes de seguir en los dos próximos volúmenes?

Claude Lévi-Strauss: Como en todo lo que he intentado hacer se trata también aquí de comprender de qué manera funciona el espíritu de los hombres. Elegí estudiar la mitología sudamericana por diversas razones. En primer lugar porque la conozco. Luego porque la creo muy bella y conviene hacerla accesible e interpretarla. Finalmente, elegí este problema porque muy a menudo se ha creído que el hombre se dejaba llevar a la mitología por su fantasía creadora, y que ella surgía, así, de lo arbitrario. Ahora bien, si en este dominio, que ofrece un carácter limitado, se logra demostrar que existe algo que se asemeja a las leyes, se podrá concluir diciendo que ellas también existen en otras partes, y tal vez en todas partes.

R. B.: Supongo que la limitación de su campo de estudio está estrechamente ligada a la intención inductiva de su propósito.

C. L.-S.: Era necesario evitar los antiguos abusos de la mitología comparada, la cual se contentaba con analogías superficiales para comparar cualquier tipo de cosas. Yo he querido hacer un análisis en profundidad de un dominio amplio pero limitado, en el que se puede postular y probar, además de las semejanzas propias del pensamiento mitológico, que existe una

red de relaciones profundas, históricas y geográficas, que están por debajo de las analogías. Pero si el método vale algo nos permitirá también alcanzar los basamentos que desbordan el cuadro sudamericano y acceder a una experiencia general.

R. B.: ¿Qué entiende usted por esto?

C. L.-S.: Una experiencia sensible que el hombre puede adquirir de los mecanismos de su pensamiento. La mitología es una de las maneras por la cual se lo puede intentar, pero no es la única. Yo iría aún más lejos: si el método que intento aplicar es válido en mitología, tendrá que ser utilizable para otras formas de actividad del espíritu humano como la poesía, la música y la pintura. La mitología representa un caso privilegiado a causa de las condiciones mismas de su transmisión y de su recepción. Sin duda, todo mito nace de un relato hecho un día por primera vez y por alguien. Pero éste es un problema que podemos dejar de formularnos, ya que, una vez nacidos, los mitos no provienen de ninguna parte y se los repite como se cree haberlos entendido.

R. B.: Cuando se consideran sus libros, —este libro más bien, puesto que estamos en presencia de una variante que continúa los anteriores— una de las primeras preguntas que surgen al espíritu es ésta: ¿de dónde proviene el texto de los mitos que se encuentran en ellos y qué parte toma el autor en esta narración directa que constituye para el lector el primer nivel de aproximación?

C. L.-S.: Los mitos son, en general, bastante largos. Muchos han sido recogidos en el texto indígena y traducidos mediante la ayuda de informantes. El relato a veces está lleno de repeticiones, se pierde, hay toda clase de accidentes. Lo ideal hubiera sido restituir los textos en su totalidad, pero se habría llegado a libros de varios miles de páginas, vale decir, en el límite de lo legible. Era necesario resumir, pero sin perder información. He

debido aprender esta gimnasia: es un ejercicio intelectual de gran dificultad pero que presta servicio, ya que es en el transcurso de un trabajo como éste donde se llega a distinguir mejor lo que es esencial de lo que no lo es. Las partes del libro que parecen provenir de la recopilación me han demandado un trabajo más intenso que aquellas partes en las que hablo en mi nombre.

R. B.: Se comprende, ya que la pasión que se experimenta al leer los mitos debe resultar en gran parte de esta operación de lectura-escritura, esta pre-interpretación que da la primera medida de su relación con el mito.

C. L.-S.: Leo los mitos con regocijo. Cuando pienso en los grandes antecesores como Frazer o Lévy-Bruhl, quienes consideraban este contacto íntimo con la materia del mito como la parte más ingrata del trabajo, me parece que ha habido una transformación total de la etnología. Pienso que en gran parte es debida al surrealismo. Dicho esto, yo no intento escribir como un literato, más bien trato de poner en equilibrio este montón inestable de mitos.

R. B.: Pero es este gran esfuerzo el que permite una arquitectura asombrosamente equilibrada entre el mito y el comentario que lo aclara, el relato de su interpretación.

C. L.-S.: Esto forma parte de la concepción musical que me hago de los mitos, del contraste que he querido constantemente respetar entre las «arias», los «recitados», los «intermedios»…

R. B.: Esta doble voluntad, de arte y de verdad, multiplica la impresión que se experimenta ante el conjunto; uno se pregunta —aunque en el libro se lo muestra claramente— ¿cómo llega usted a establecer una especie de constricción absoluta sobre un dominio arbitrario y a penetrar, hasta dominarla, esa materia multiforme?

C. L.-S.: Hice diez años de cursos y seminarios sobre el análisis de los mitos antes de comenzar *Lo crudo y lo cocido*. He intentado abordar los mitos de diversas maneras y fue en el curso de esos tanteos, después de un número considerable de esbozos orales, que poco a poco fue desprendiéndose una cierta arquitectura. En cuanto a la composición, ella se expande siempre simultáneamente en varias dimensiones. La razón por la cual parto de un mito y no del otro es muy subjetiva. A partir de lo cual, como un pulpo, el análisis lanza sus tentáculos en las direcciones más diversas. El mito se encuentra en primer lugar alimentado por una documentación etnográfica que se encarna en una experiencia vivida. Pero después que se ha ligado un mito particular a una experiencia local, se busca ligarlo también a otros mitos, mientras se tenga la intuición de ciertas estructuras comunes. A partir de allí, el primer momento recomienza en todas las poblaciones por las cuales se han movilizado los mitos. Se desprende un cierto número de propiedades del cuerpo mítico. Entonces se retoma todo desde el principio, se filtra la materia mítica, se recoge precisamente todo eso que había quedado en la criba de la interpretación. Se repiten estas operaciones varias veces seguidas hasta que uno se da cuenta de todo lo que hay en el mito. El procedimiento evoca un poco el de la formación de los cristales en un líquido saturado: de una rama emergen ramitas perpendiculares, después otras, perpendiculares a las primeras, hasta que una especie de árbol se desarrolla en diversas direcciones. Cuando todo cuaja se tiene la impresión de haber llegado al final de lo que podíamos hacer. La operación no surge de un plan premeditado: los mitos se reconstruyen a sí mismos por mi intermedio. Trato de ser el lugar por donde los mitos pasan.

R. B.: De allí, sin duda, que ante su lectura se produzca una gran exaltación que tiende constantemente a ser «engañosa» para el no especialista.

C. L.-S.: Si usted toma un caleidoscopio y lo da vuelta largo tiempo tendrá la sensación de que las composiciones se hacen y se deshacen, pero al fin de cien desplazamientos tendrá la impresión de que no ha pasado nada, a pesar del rigor lógico en todas esas menudas génesis. Si usted es especialista, entrará en el detalle, teniendo en cuenta la naturaleza, la forma y el color de cada pequeño objeto incluido en el instrumento para comprender cómo ciertos movimientos entrañan otras disposiciones: es un trabajo lento y minucioso, tan difícil para el lector como para el autor. Si usted no es especialista, pienso que de esta serie de manipulaciones algo se desprenderá: el poder de la noción de simetría, que es una especie de complicidad entre la satisfacción estética que a usted le produce el espectáculo de eso que ve a través del vidrio y el sentimiento de que cada composición está regida por leyes. Si se trata de la estructura del espíritu humano en lugar de restos de vidrios, su manera de aprehender los mecanismos del pensamiento la encontrará transformada. Pero esto exige una especie de ascetismo, ya que el desciframiento es largo y penoso. Me gustaría sin embargo creer que aquel que se deja impregnar por esta dialéctica vuelve a salir más o menos modificado en su ser mental.

R. B.: ¿Cómo se organiza el conjunto en sí mismo y en relación a sus trabajos precedentes?

C. L.-S.: Toda la empresa es un esfuerzo para comprender la manera por la cual los indígenas de las dos Américas han entendido el pasaje de la naturaleza a la cultura, que es el problema fundamental de la etnología y de toda la filosofía del hombre. En *Les structures élémentaires de la parenté*, yo tenía la tendencia a considerar que la oposición naturaleza-cultura surgía del orden de las cosas y expresaba una propiedad de lo real. No he evolucionado mal; bajo la influencia de los progresos de la psicología animal y de la tendencia a hacer intervenir en las ciencias de la naturaleza nociones de orden cultural: por ejem-

plo la de la información genética en biología, o la teoría de los juegos en física. Hoy la oposición no es objetiva, son los hombres quienes tienen necesidad de formularla. Ella constituye quizás una condición previa para el nacimiento de la cultura.

Me ha parecido comprender que entre los indígenas sudamericanos esta oposición estaba sobre todo expresada por la relación de lo crudo y lo cocido, que ofreció el argumento del primer volumen. Una confirmación acaba de ser aportada por un colega americano que conoce la lengua de esos pueblos. Ha notado que, en ellos, todo pasaje de un status social a otro, se denomina con una palabra que significa una «cocción».

Pero al mismo tiempo que yo exploraba este universo, percibía que las nociones de crudo y de cocido no bastaban para agotarlo, ya que existe algo «menos que crudo» y «más que cocido»: es así que he puesto la mira sobre la miel por una parte y sobre el tabaco por la otra. Reconociendo estas proximidades, veía aparecer otras proporciones que se situaban sobre dos planos:

Primero, la miel y las cenizas no ilustran estados estáticos como lo crudo y lo cocido, sino equilibrios dinámicos. La significación de la miel traduce un perpetuo descenso hacia la naturaleza, la del tabaco un ascenso hacia lo sobrenatural.

En segundo lugar, los mitos que se definen en términos de espacio por la oposición de lo alto y de lo bajo, del cielo y de la tierra, se definen ahora en términos de tiempo. Así se introduce el problema de la periodicidad. En fin, y sobre todo, yo veía aparecer detrás de las lógicas de las cualidades sensibles, una lógica más fundamental, una lógica de las formas.

He aquí el movimiento dialéctico que une los dos volúmenes: el pasaje de una mitología espacial a una mitología temporal, y de una lógica de las cualidades sensibles a una lógica de las formas.

El tercer volumen estará íntegramente consagrado a las representaciones míticas de la periodicidad. Se intentará mostrar cómo el pensamiento indígena tematiza lo continuo y lo discontinuo en el orden del tiempo. Pero al mismo tiempo intervendrá otro cambio: los mitos que estaban analizados en los primeros volúmenes desde el ángulo de la cocina y de las inmediaciones de la cocina, lo estarán aquí bajo el ángulo de las buenas maneras. Este tercer volumen se intitulará *L'origine des maniéres de table,* y terminará en una moral implícita en los mitos.

R. B.: ¿Y el cuarto volumen?

C. L.-S: En el tercero ocurre otro fenómeno. Se llega allí a los límites mismos de la inteligibilidad de un sistema mítico. Para interpretar ciertos mitos sudamericanos sobre los cuales la materia local no proyecta luces, es necesario «ampliar el paradigma» y mirar hacia la América del Norte. Este movimiento de apertura es, por lo tanto, doble: técnicas culinarias en una moral doméstica, de la América del Sur a la América del Norte. A consecuencia de lo cual el cuarto volumen estará consagrado a la América del Norte, en donde encuentro los mismos mitos que sirven de punto de partida para *Lo crudo y lo cocido,* transformados, no obstante, en razón de un cambio de hemisferio y de diferencias en el plano de la economía y de las técnicas. El periplo se cerrará; se encontrará en las regiones septentrionales de América del Norte el equivalente de lo que se había observado en el corazón de América del Sur. Se hará evidente, al mismo tiempo, que la razón última de las diferencias entre los mitos que dependen de un mismo género se deben a las infraestructuras, en el sentido de las relaciones que cada sociedad humana mantiene con su medio.

R. B.: Tan resueltamente como permanece en el tiempo y en el espacio de un dominio circunscripto a los indígenas de América, usted intenta, a pesar de todo, «salidas» más o menos numerosas y prolongadas; en *Lo crudo y lo cocido,* por ejemplo, ha-

cia costumbres francesas, para sus análisis de la «cencerrada» y de la semántica astronómica; en *De la miel a las cenizas* hacia la mitología oriental por el lado del hermoso mito japonés del «bebé lloroso», como usted lo hacía ya en la *Antropología estructural* a propósito del mito de Edipo. ¿Atribuye usted a esas múltiples incursiones un valor ejemplar y tendiente a sugerir la idea de que la mitología sería interpretable en los términos de una estructura única?

C. L.-S.: Yo dejo la pregunta abierta y no prejuzgo: ¿hay varias mitologías o una sola? Ya se verá. Las incursiones que me permito tienen un doble carácter. Primero de provocación: yo querría incitar a la gente que trabaja en otros dominios a plantear preguntas en los mismos términos, sin sugerirles la respuesta. Luego, y sobre todo, de tiempo en tiempo y en casos privilegiados, tengo la sensación de aproximarme a verdades fundamentales, de haber llegado al fin. Interesa entonces hacer un sondeo rápido en un dominio tan diferente, lo cual constituye una especie de experiencia de control.

R. B.: Se ha reprochado a usted varias veces su actitud frente a la historia. Roger Garaudy, por ejemplo, en *Marxisme du XXe. siécle,* deplora el corte teórico entre el método de la etnología y el de la historia; por su parte Sartre afirmaba, en el reciente número de *L'Arc,* que se le ha dedicado, que el estructuralismo tal como usted lo practica y lo concibe ha «contribuido mucho al descrédito actual de la historia».

C. L.-S.: Me ocupo de sociedades que no desean que haya historia: ésta es su problemática. Ellas no se quieren en un tiempo histórico sino en un tiempo periódico que se anule a sí mismo como la alternancia regular del día y de la noche. Dicho esto, yo no tengo la actitud negativa que se me asigna frente a la historia. Entre los partidarios de esto que podría llamarse la «historia a cualquier precio», temo solamente un misticismo y un antropocentrismo que ponga su problemática por encima

de toda otra. A propósito de la historia es necesario preguntarse siempre si existe una sola, capaz de totalizar la integridad del devenir humano, o una multitud de evoluciones locales que no son justipreciables en un mismo intento. Que en un punto habitado de la Tierra, en una cierta época, la historia llegue a ser el motor interno del desarrollo económico y social, es algo que acepto. Pero se trata de una categoría interior a ese desarrollo, no de una categoría coextensiva a la humanidad. Se puede aceptar de una manera general el punto de vista marxista sobre lo que pasó en Europa Occidental desde el siglo XIV hasta nuestros días. ¿Pero debe aplicarse a todas las fases del devenir humano? No lo creo, ni Marx, que lo ha dicho tantas veces, tampoco.

Cuando un arquitecto destruye o construye una casa —y yo empleo esta imagen para conservar sus derechos a la actividad revolucionaria— hace un acto de fe en la geometría euclidiana, pero ella deja de ser verdadera en las magnitudes inconmensurables. Querer exigir que aquello que puede ser verdadero para nosotros lo sea para todos y para la eternidad, me parece injustificable y es exaltar en cierto modo el oscurantismo. Es una actitud de teólogo y la historia de la filosofía no carece de tales ejemplos. Yo querría que se observe en las ciencias humanas una actitud más relativista. Pero se evidencia en algunos una voluntad para conservar el dominio de la filosofía sobre investigaciones que intentan hacerse positivas y que no se sienten molestas por el hecho de que la investigación emprenda simultáneamente caminos que parecen a veces contradictorios entre ellos pero que demuestran su eficacia particular. Allí está el origen profundo del malentendido que me opone a ciertos filósofos: como yo recuso su problemática para mi dominio ellos se imaginan que pretendo extender la mía a la de ellos, porque no conciben que se pueda cambiar de perspectiva según los niveles que se consideren en la realidad.

R. B.: Pero el dominio de la filosofía, ¿no es precisamente el de no tener ninguno y pensarlos todos?

C. L.-S.: Es necesario que los filósofos, que han gozado tanto tiempo de una especie de privilegio por el que se les reconocía el derecho de hablar de todo y constantemente, comiencen a resignarse a que muchas de las investigaciones escapen a la filosofía. Yo no digo definitivamente, para siempre, ya que quizás se vuelva a ella —esto sería hacer un acto de fe en la historia, más que afirmar lo contrario— pero nosotros somos los testigos de una especie de desplazamiento del campo filosófico. Mantener las exigencias de todo o nada terminaría en el esclerosamiento de las ciencias del hombre.

R. B.: Usted dice: «cosas fuera de la filosofía». Cuando esas cosas son quizás lo esencial, lo que usted afirma significa no dejar a la filosofía más que la obligación y la posibilidad de su propia historia.

C. L.-S.: Es un problema para los filósofos y no para mí. No me parece que en toda época la filosofía tenga jurisdicción universal.

R. B.: ¿Qué piensa usted de la tendencia actual a aproximar las disciplinas que en diversos dominios se afilian abiertamente a los métodos estructurales? ¿Asistimos, a su juicio, a un impacto que justificaría un empleo extensivo y definido de la palabra «estructuralismo»?

C. L.-S.: No tengo esa impresión. Usted piensa sin duda en ese tic periodístico que consiste en asociar el nombre de Lacan y el mío; imagino que eso debe asombrarle también. Nuestras empresas me parecen divergentes, ya que si uno se aleja de la filosofía el otro la restablece. Es verdad que las reglas de la deontología prohíben a los psicoanalistas restituir en su riqueza concreta su experiencia de clínicos. La monografía es para ellos un género difícil, en tanto que ella provee la materia principal

de nuestros estudios y está siempre disponible para controlar la validez de las hipótesis teóricas. El etnólogo se siente más cómodo delante de esos objetos singulares que son las sociedades localizadas en el tiempo y en el espacio, observadas con datos diferentes por varios encuestadores y cuyas costumbres, creencias e instituciones se ofrecen a él bajo una forma en alguna medida solidificada. Él nunca pide que se le crea bajo palabra.

R. B.: ¿Usted no tiene entonces ninguna impresión de real convergencia?

C. L.-S.: Solamente entre los etnólogos y los lingüistas. Nosotros tenemos la convicción de trabajar en unión muy íntima. Los mitos son antes que nada seres lingüísticos, y los medios de control de que dispone la lingüística son superiores a los nuestros, por eso nos colocamos voluntariamente bajo su patronazgo. Como los lingüistas, nosotros estudiamos seres particulares, es allí, sin duda, donde nos aproximamos más. Porque la lingüística se ha hecho positiva cuando ha cesado de especular en abstracto sobre la naturaleza del lenguaje y se ha puesto a estudiar lenguas concretas.

R. B.: Usted evoca en el prefacio a *Lo crudo y lo cocido* la «ciencia de los mitos» de la cual su trabajo no sería más que el esquema, y, asimismo, la necesidad ulterior de un análisis lógico-matemático que sugiere, entre otras cosas, la idea de una intervención mecánica. ¿Ha tenido, en este tiempo, experiencias de este orden?

C. L.-S.: Hay en Harvard una experiencia en curso para tratar sobre el ordenamiento de mitos que resultan ser los mismos sobre los cuales yo he trabajado. Es asombroso ver que, por el momento, los métodos artesanales —es el honor del hombre— van más rápido que las máquinas. Pero esto no durará. ¡Llegará el tiempo en que la máquina me vencerá!

R. B.: ¿Cómo concibe usted las relaciones entre el estructuralismo tal como usted lo entiende y la crítica literaria?

C. L.-S.: Usted sabe, sin duda, que en colaboración con Roman Jakobson he intentado aplicar el análisis estructural a un soneto de Baudelaire. Este trabajo ha pasado casi desapercibido. Y creo, asimismo, que los especialistas lo han imaginado una mistificación. Sin embargo, nosotros lo hemos tomado muy en serio, y, en un libro que acaba de terminar, Jakobson extiende el método a toda clase de ejemplos poéticos tomados de lenguas y de civilizaciones diferentes.

Sin embargo, casi no reconozco la inspiración estructuralista en la mayor parte de las empresas de crítica literaria que se dicen estructuralistas. Así como no hay análisis estructural posible de los mitos sin un auxilio constante de la etnografía, no concibo que se pueda estudiar una obra literaria con un espíritu estructuralista sin asegurarse previamente todos los recursos que la historia, la biografía y la filosofía pueden proveer a la interpretación.

Además, si se puede pretender conocer de manera rigurosa las creaciones del espíritu humano, es porque ellas ofrecen el carácter de objetos cerrados. Hablar de obra abierta implica una dirección totalmente diferente. Los sostenedores de la nueva crítica oscilan constantemente entre dos concepciones de la obra, viendo en ella ya sea una construcción muy compleja, sin duda, en donde las propiedades internas y la estructura están tan estrictamente fijadas que decimos que son una gran molécula orgánica, ya sea por el contrario una especie de imagen de test de Rorschach que no tiene significación propia salvo aquella que cada época o cada lector proyecte en ella. Sólo la primera concepción corresponde al estructuralismo pero se pasa de una a otra sin darse cuenta siquiera de que ellas son incompatibles.

A mis ojos entonces, la oposición entre antigua y nueva crítica es artificial. El estudio estructural de las obras literarias aporta leyes muy grandes, pero que completan y renuevan sin abolir las que se podrían obtener por medios más tradicionales. En materia de análisis mítico cada vez que yo puedo esclarecer mi tema por medio de las referencias históricas, psicológicas o biográficas, en relación a la persona del narrador, no me siento molesto sino poderosamente ayudado. Si esas diversas técnicas de aproximación parecen híbridas, a veces también contradictorias, es que en materia de ciencias humanas nosotros estamos todavía en balbuceos. Pero una investigación que se quiere positiva no lanza exclusividades; más bien aprovecha todas las posibilidades. El debate alrededor de la nueva crítica testimonia una vez más que, entre nosotros, no hay nada más apresurado que librar todo dominio abierto a las impiedades de una verborragia pseudofilosófica.

R. B.: Se presiente sin embargo en todo eso que usted escribe una especie de impaciencia del conocimiento, en su sentido filosófico, que responde, por otra parte, a la gran diversidad de las incursiones culturales de las cuales hablábamos.

C. L.-S.: Es claro que todos somos más o menos filósofos que no podemos impedirnos anticipar el curso normal de nuestra empresa, y que en esta medida hacemos filosofía, la cual puede permanecer local, parcial, provisoria, sin sentirse comprometida por sus propios pasos. Cumple así una función real, pero que sabe permanecer modesta.

R. B.: Es lo que usted llama en *Lo crudo y lo cocido* «pequeña caza furtiva»…

C. L.-S.: Si usted quiere. Yo no pretendo dar una explicación total. Estoy dispuesto a admitir que hay en el conjunto de las actividades humanas niveles que son estructurables y otros que no lo son. Elijo las clases de fenómenos, los tipos de sociedades,

en donde el método rinde sus frutos. A aquellos que me dicen: «hay otra cosa» no puedo más que responderles: «muy bien. Eso está libre para ustedes». Pido solamente que no se caiga en el dogmatismo. Se hace lo que se puede, allí donde se puede. Si se me quiere conceder que después de *Les Structures élémentaires de la parenté* se comprende mejor una regla del matrimonio que antes, y después de *Lo crudo y lo cocido* y de *De la miel a las cenizas*, se comprende mejor un mito que antes, me doy por satisfecho y no exijo que se saquen enseguida conclusiones definitivas sobre la naturaleza última del espíritu humano. Espero aportar una modesta contribución, acomodar las piezas de un inmenso tablero. Pero sería necesario que centenares de investigadores se pusieran a trabajar sobre caminos paralelos durante decenas de años. Quizás entonces salga algo sólido.

Se llegará a observar esta actitud en las ciencias del hombre o bien no habrá ciencias del hombre. No quiero hacer gala de antifilosofía. Pero estamos actualmente en poder de una especie de humanismo teológico. Durante todo el período en que la ciencia se formó, la gente dijo: esto que usted propone con su ciencia cuestiona la existencia de Dios. Ahora se nos dice: esto pone en cuestión la existencia del hombre. Reconocer que la tierra gira no era para Galileo una verdad metafísica, sino hacer una comprobación local y despojada de toda pretensión.

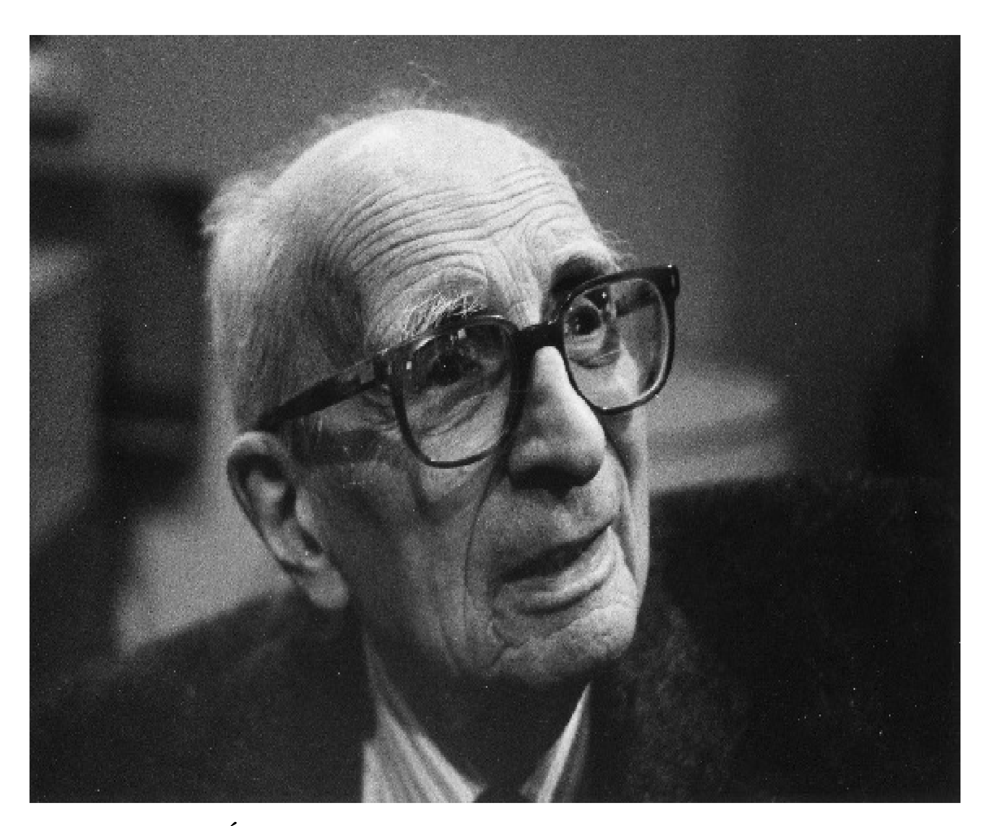
R. B.: Yo diría que también se presenta en sus *Mitológicas* y que se ve desplegar ampliamente una voluntad de organización, de expresión estética, que se articula con la marcha científica, como si el arte entablara con la ciencia un diálogo más directo que el de la filosofía.

C. L.-S.: Sí, pero en un caso como en otro a condición de ponerlos en perspectiva. No es la etnografía quien provee de un medio de acceso a la filosofía, sino que es la filosofía la que sirve de medio, ya que es uno de los lenguajes que habla nuestra civilización para introducir al análisis de experiencias que nos

son extrañas. Asimismo, si introduzco voluntariamente en mis libros viejos grabados, es porque ellos expresan un aspecto del mito del mismo modo que las fórmulas lógico-matemáticas expresan otros aspectos. Si el mito posee una realidad propia, ella reside en esta unión de lo sensible y de lo inteligible. Nada es por lo tanto extraño al mito. Hasta el dibujo de Riou constituye una variante del mito, como aquellas que yo podría pedir a poblaciones vecinas. Y en el otro extremo, la fórmula lógico-matemática interviene también, como parte integrante del mito. El problema es colocarse en un punto tal que no se deje perder nada de parte de uno y de otro, de procurar los medios de un perpetuo ir y venir entre la anécdota y la filosofía, la emoción estética y la evidencia lógica. La curiosidad hacia los mitos nace de un sentimiento muy profundo cuya naturaleza nosotros somos incapaces de penetrar actualmente. ¿Qué es un objeto bello? ¿En qué consiste la emoción estética? Quizás es esto lo que en última instancia, a través de los mitos, confusamente buscamos comprender.

R. B.: El mito sería, entonces, el objeto ético-estético por excelencia, la idea viviente de lo absoluto.

C. L.-S.: Quizás; pero este absoluto sería no obstante relativo, pues se definiría en relación al espíritu humano, el cual, en el mito, pone simultáneamente en acción todos sus medios.



CLAUDE LÉVI-STRAUSS. Nacido el 28 de noviembre de 1908 en Bruselas, cursó estudios de Filosofía y Derecho en la Sorbona de París. En el año 1934 se traslada a Brasil para trabajar como profesor de sociología en la Universidad de São Paulo, donde realizó trabajos de campo sobre las comunidades indígenas del Mato Grosso y la Amazonia. En 1942 viaja a Estados Unidos donde conoce a Roman Jakobson, cuyo estructuralismo lingüístico le influyó de manera decisiva, fue profesor visitante en la New School for Social Research de Nueva York; director asociado del Musée de l'Homme en París en 1949 y más adelante director de estudios en la Escuela Práctica de Altos Estudios de la Sorbona (1950-1974).

Desde 1959 fue catedrático de antropología social en el Collège de France y director del Laboratorio de Antropología Social. Asumió las aportaciones de la escuela sociológica francesa y trasladó el análisis estructural al campo de la antropología. En este sentido, puede decirse que su obra supone, tanto una prolongación, como

un giro y una nueva perspectiva en el campo de los estudios mitológicos; una prolongación, en cuanto a su continuidad con las asunciones maussianas que conciben el mito como un peculiar sistema de comunicación, con un «código» propio, cuyas categorías y estructuras es preciso descifrar; un giro, respecto de que el modelo metodológico no es ni biológico ni psicológico, sino lingüístico, buscando conexiones internas en pos de las estructuras permanentes de la lengua (diferenciando ésta del habla); y, por último, una apertura del horizonte de estudio, en tanto que ha compelido a la investigación mitológica a plantearse en otros términos los problemas antiguos (relativos, fundamentalmente, a la posibilidad del estudio científico de los mitos pertenecientes a culturas actualmente desaparecidas, como es el caso de, entre otros, los mitos griegos).

Falleció el 30 de octubre de 2009 en París, Francia.

Notas

[1] Publicado en la Revista *Esprit* N.º 77 bajo el título original de «Réponses á quelques questions». <<

[2] Entrevista realizada en París y publicada en la revista *Aut Aut*, N.º 77. <<

[3] Entrevista realizada por RB y publicada en *Les lettres francaises*, N.º 1165. <<

ÍNDICE